

# DUMNEZEU L NEȘTIUT

Psihoterapie  
SI RELIGIE



VIKTOR E.  
FRANKL

VIKTOR E.  
FRANKL

# DUMNEZEU L NEȘTIUT

Psihoterapie  
SI RELIGIE



VIKTOR E.  
FRANKL

VIKTOR E.  
FRANKL

# DUMNEZEUL NEȘTIUT

PSIHOTERAPIE  
ȘI RELIGIE

## PI



VIKTOR E.  
FRANKL

VIKTOR E.  
FRANKL

Colecție coordonată de  
**SIMONA REGHINTOVSKI**

**PPT**  
PSIHOLOGIA  
PENTRU  
TOȚI





# DUMNEZ Z NEȘTIU T

W

Traducere  
de  
Brigida  
I. E. și  
RELIGIE



**POT**  
PSICOLOGIA  
PENTRU  
TOȚI  
**Trei**

VIKTOR E.  
FRANKL

**Editori**

**Silviu**

**Dragomir**

**Vasile Dem.**

**Zamfirescu**

**Director editorial**

**Magdalena  
Mărculescu**

**redactArE**

**Victor Popescu**

**Design    și    ilustrație**

**copertă Andrei Gamart**

**Director producție**

**Cristian      Claudiu  
Coban**

**Dtp**

**Crenguța Rontea**

**Corectură**

**I  
r  
i  
n**



**a**

**M**

**u**

**Ş  
ă  
t  
o**

**i**

**u**

**A**

**n  
d  
r  
e**

**e**

**a**

**-**

**L**

**a**

**v**

**i**

**n**

**i**

**a**

**D**

**ã**

**d**

**â**

**r**



**l  
a  
t**

Conținutul acestei lucrări  
electronice este protejat  
prin Copyright (drepturi de  
autor), iar cartea este  
destinată exclusiv utilizării  
ei în scop privat pe  
dispozitivul de citire pe  
care a fost descărcată.  
Orice altă utilizare,  
incluzând împrumutul sau

schimbul, reproducerea  
integrală sau parțială,  
multiplicarea, închirierea,  
punerea la dispoziția  
publică, inclusiv prin  
internet sau prin rețele de  
calculatoare, stocarea  
permanentă sau temporară  
pe dispozitive sau sisteme  
cu posibilitatea recuperării

informației, altele decât  
cele pe care a fost  
descărcată, revânzarea sub  
orice formă sau prin orice  
mijloc, fără consimțământul  
editorului, sunt interzise.  
Dreptul de folosință al  
lucrării nu este  
transferabil.

Drepturile de autor pentru  
versiunea electronică în  
formatele existente ale  
acestei lucrări aparțin  
persoanei juridice Editura  
Trei SRL.

Titlul original: Der

unbewusste Gott.

Psychotherapie und

Religion Autor: Viktor E.

Frankl

Copyright © 1974 and  
1988 by Kosel-Verlag, a  
division of Penguin Random  
House Verlagsgruppe  
GmbH, München, Germany

**Copyright      ©  
Editura      Trei,  
2021      pentru  
prezenta ediție**

O.P.



16,  
Ghișe  
ul 1,  
C.P.  
0490,

Bucu

reşti

Tel.:

+4

021

300

60 90

; Fax:

+4

0372

25 20

20 e-

mail:

[come](#)

[nzi@](#)

[editu](#)

[ratrei](#)

[.ro](#)

[www.](#)

[editu](#)

[ratrei](#)

[.ro](#)

I

S

B

N

(

p

r  
i  
n  
t  
)



:

9

7

8

-  
6  
0  
6  
-

4

0

-

1

2

3

7

-

1

I  
S  
B  
N

(  
e  
p  
u  
b

)

:

9

7

8  
6  
0  
6  
4



0  
1  
8  
9  
7



**Cuvânt-  
înainte la  
a Șaptea  
ediție în  
limba  
germană**

Cu excepția bibliografiei  
care a fost actualizată, cea  
de-a șaptea ediție a fost  
extinsă cu o secțiune (v.  
cap. 12, „Omul în căutarea  
sensului ultim”), în cadrul  
căreia este publicată  
pentru prima oară  
traducerea în germană a  
unei conferințe ținute în

limba engleză, ce a avut loc  
cu prilejul câștigării  
Premiului Oskar Pfister din  
partea Academiei  
Americane de Psihiatrie, la  
congresul anual din 1985

din Dallas, Texas<sup>1</sup>. A fost pentru prima oară când acest premiu a fost acordat unui străin. Premiul poartă numele teologului elvețian Oskar Pfister, prieten și elev proeminent al lui Sigmund Freud. După cum se știe, cei doi au purtat o corespondență întinsă pe

câțiva ani de zile, care între  
timp a fost publicată. (V.  
Briefe 1909-1939, coord. de  
E. Freud/H. Meng,  
Frankfurt, 1981.)

Viena, mai 1988  
Viktor E. Frankl

~~1~~ O variantă a acestui

## **Cuvânt-înainte la a treia ediție în limba germană**

Această carte are la bază o  
conferință pe care am  
susținut-o în fața unui grup  
~~text se regăsește si în~~



restrâns de persoane, la  
invitația unui cerc în care s-  
au reunit, la puțin timp  
după al Doilea Război  
Mondial, câțiva intelectuali  
vienezi. În 1948, conferința  
a fost publicată pentru  
prima oară sub formă de  
carte.

~~cartea mea~~ Logotherapie

Luând în considerare  
timpul scurs de la prima  
apariție, am acceptat cu  
reticență propunerea  
Editurii Kosel de a publica  
o nouă ediție. Mi-a devenit  
clar că nu mai puteam  
subscrie în totalitate la  
ceea ce am afirmat în prima  
ediție a lucrării. „Sau poate  
~~und~~ Existenzanalyse.

ar trebui să mă rușinez de  
faptul că gândirea mea a  
evoluat în mod considerabil  
de atunci și până acum?”,  
mă întreb în cuvântul-  
înainte la ediția în limba  
engleză.

Într-adevăr, în ediția de față  
am adus câteva modificări

~~Texte~~ aus fünf

ușoare. Cu toate acestea,  
Dumnezeul neștiut rămâne,  
în opinia mea, cartea cea  
mai bine structurată dintre  
toate lucrările mele și  
consider că ar fi fost păcat  
să distrug structura bine  
sistematizată a cărții,  
intervenind cu tot felul de  
adaosuri la textul inițial.  
~~Jahrzehnten~~inten, anărută la

(Secțiunile 1-7.) Așa că am acceptat alternativa sugerată de editori și, dintr-o serie de publicații proprii ulterioare, am selecționat câteva materiale relevante pentru temele esențiale din Dumnezeuul neștiut, pe care le-am reunit sub forma unei ~~Editura~~ Piner, München.

părți suplimentare.  
(Secțiunile 8-11.)

Logoterapia nu ar trebui  
evaluată, în ceea ce  
privește stadiul actual al  
performanțelor ei, în mod  
exclusiv pe baza lucrării de  
față, ci și din prisma  
anvergurii ei proprii.

~~1987.~~

Referințele de la sfârșitul cărții îi oferă cititorului posibilitatea să descopere nu doar câteva surse de literatură care descriu modul de aplicare al logoterapiei în domeniul interdisciplinar format din teologie și psihoterapie, ci și câteva lucrări axate pe

utilizarea ei clinică. În același timp, aceste lucrări abordează și unele chestiuni legate de tehnica terapeutică, de teoria motivației din perspectiva logoterapiei (este vorba despre conceptualizarea „voinței de sens”) – teorie ce a fost validată de curând



și din punct de vedere  
empiric -, precum și de  
problema sentimentului  
lipsei de sens, aspect  
devenit tot mai  
predominant în prezent, în  
fața acestei nevroze în  
masă, care se propagă într-  
un ritm tot mai accelerat,  
nici o persoană onestă și

care pretinde că ia în serios  
psihoterapia nu poate eluda  
(astăzi, la fel de puțin ca  
acum 25 de ani)  
confruntarea acesteia cu  
teologia.

Viena-

San  
Diego,  
ianuar  
ie  
1974

Viktor

E.

Frank

1

1

## **Esența analizei existențiale**

***Ecce labia mea non  
cohibui<sup>2</sup>***

De la Arthur Schnitzler ni  
s-a transmis o vorbă care

spune că nu există cu  
adevărat decât trei virtuți:  
obiectivitatea, curajul și  
sentimentul de  
responsabilitate. Poate fi  
tentant să-i atribuim  
fiecăreia dintre aceste  
virtuți câte una din școlile  
de psihoterapie născute pe  
tărâm vienez.

Este evident că virtutea  
curajului corespunde  
psihologiei individuale a lui  
Alfred Adler. în definitiv,  
această psihologie își  
concepe metoda sa  
terapeutică în ansamblul ei  
ca nefiind altceva decât o  
încercare de încurajare a  
pacientului. Scopul acestei

încurajări îl reprezintă  
depășirea sentimentelor de  
inferioritate, pe care  
psihologia adleriană le  
consideră factorul  
determinant, dacă nu chiar  
exclusiv, pentru formarea  
bolii.

în același fel, o altă virtute



dintre cele menționate, și  
anume cea a obiectivității,  
putem spune că i se  
potrivește psihanalizei. Ce  
altă virtute i- ar fi permis  
lui Sigmund Freud să  
privească, asemeni lui  
Oedip, în ochii Sfinxului –  
sufletul uman – și să-i  
dezlege misterul, cu riscul

descoperirii a tot ceea ce  
poate fi mai dureros și mai  
neplăcut? Pe vremea sa, o  
astfel de încercare  
reprezenta ceva colosal, de  
aceea realizarea sa a fost  
una uriașă. Până în acel  
moment, psihologia și în  
special așa-numita  
psihologie academică a

reușit să evite tot ceea ce  
Freud a așezat în centrul  
teoriei sale. Așa cum  
anatomistul Julius Tandler  
spunea în glumă despre  
somatologia ce se predă în  
învățământul liceal că era  
„o anatomie din care era  
exclus aparatul genital”,  
tot astfel, Freud ar fi putut

spune că psihologia care se  
preda în învățământul  
academic era o psihologie  
din care era exclus  
libidinalul.

Pe de o parte, psihanaliza  
i-a acordat obiectivității  
respectul cuvenit, pe de  
altă parte, însă, i-a picat  
acesteia victimă, pentru că

obiectivitatea a condus în  
cele din urmă la  
obiectualizare, adică la  
transformarea în obiect a  
persoanei umane.  
Psihanaliza privește  
pacientul ca fiind dominat  
de „mecanisme”, iar  
terapeutul este, în viziunea  
sa, o persoană care știe

cum să gestioneze aceste  
mecanisme. El stăpânește  
deci tehnica prin care  
aceste mecanisme  
dereglate pot fi reparate.

Cât cinism se ascunde în  
spatele acestei interpretări  
a psihoterapiei în termeni  
de tehnică, de „psih-

tehnică"! însă întrebarea este: Oare nu tindem să-l percepem pe terapeut ca simplu tehnician doar atunci când l-am perceput în prealabil pe pacient, pe omul bolnav, ca pe o mașină? Căci doar un „om-mașină” ar avea nevoie de un „terapeut-tehnician”.

Dar cum a ajuns  
psihanaliza la această  
concepție tehnico-  
mecanicistă? Așa cum am  
menționat deja, această  
doctrină poate fi înțeleasă  
mai bine dacă luăm în  
considerare epoca istorică  
în care ea a apărut, însă nu  
trebuie să ne limităm doar



la aceasta, ci trebuie să  
ținem cont și de mediul  
social din acele vremuri -  
un mediu impregnat de  
multă pudoare. Psihanaliza  
a reprezentat o reacție la  
tot acel context - o reacție  
depășită astăzi, cel puțin în  
unele privințe, dar care, la  
drept vorbind, poate fi

considerată „reacționară”.  
Pe de altă parte, Freud nu  
a fost doar cineva care a  
„reacționat” împotriva  
timpului său, ci și cineva  
care a transpus în acțiune  
idei care pluteau în aerul  
epocii sale. Pe vremea  
când își construia teoria, el  
se afla cu totul sub

influența psihologiei  
asociaționiste, care  
începea pe atunci să se  
dezvolte și care mai târziu  
a devenit un curent  
dominant. Asociaționismul  
a fost în mod absolut un  
produs al naturalismului,  
un fenomen ideologic de la  
sfârșitul secolului al XIX-

lea și începutul secolului  
XX. Acest lucru este  
reflectat probabil cel mai  
vizibil de cei doi piloni  
fundamentali ai doctrinei  
psihanalitice: atomismul  
psihologic și teoria  
energiei psihice<sup>3</sup>.

Psihanaliza privește

întregul ce formează  
psihicul uman la nivel  
atomist, adică fiind compus  
din părți individuale, din  
diverse pulsuni, care la  
rândul lor sunt formate din  
pulsuni parțiale, respectiv  
din elemente pulsionale. În  
acest fel, psihicul nu este  
doar atomizat, ci este și

complet anatomizat:  
analiza psihicului se  
transformă, pas cu pas,  
în anatomia sa.

Dar în acest fel,  
psihicul sau mai exact  
persoana umană este  
oarecum distrusă în  
întregul ei. Am putea

spune că psihanaliza  
aproape că  
„depersonalizează”  
omul. În același timp,  
ea personifică  
instanțele individuale  
din structura generală  
a psihicului, instanțe  
aflate adesea în conflict  
unele cu altele, de

exemplu așa-numitul Se  
ori „complexele”  
asociative. Uneori,  
acestea nu sunt doar  
personificate  
(transformate în  
entități pseudo-  
personale independente  
și autonome), ci și  
demonizate<sup>4</sup>



în acest fel, psihanaliza  
deconstruiește întregul  
unitar care este persoana  
umană, pentru a se regăsi  
în cele din urmă în fața  
sarcinii de a o reconstrui,  
din nou, din bucăți. Acest  
lucru se vede cu cea mai  
mare claritate în teoria  
psihanalitică care concepe

Eul ca fiind compus din  
„pulsii ale Eului”.  
Cu alte cuvinte, cenzura  
care refulează pulsunile  
este ea însăși de natură  
pulsională. Este ca și cum  
am spune că un  
constructor care clădește  
un edificiu din cărămizi  
este el însuși compus din

cărămizi. Tocmai în această parabolă, ce ni se impune de la sine, putem vedea cât de materialist este modul de gândire psihanalitic, felul în care el se sfârșește în materie. (Ceea ce nu e același lucru cu materialitatea concretă.) Această materie constituie

în același timp și baza  
atomismului ei.

Am afirmat că psihanaliza  
se caracterizează nu doar  
prin atomism, ci și prin  
teoria energiei psihice.  
Într-adevăr, psihanaliza  
operează în mod constant  
cu noțiunile de energie

pulsională<sup>5</sup> și de dinamică a  
afectelor. Conform  
psihanalizei, pulsunile,  
respectiv elementele  
pulsionale funcționează în  
același mod ca un  
paralelogram de forțe. Dar  
care este obiectul acestor  
forțe? Răspunsul este: Eul.  
în viziunea psihanalitică,

Eul reprezintă în ultimă instanță mingea de joacă a pulsionilor. Sau cum spunea odată Freud: Eul nu este stăpân în propria lui casă.

Vedem astfel că psihicul nu este redus doar din punct de vedere genetic la

pulsiuni, ci el este și  
determinat cauzal de  
acestea. Ambele procese  
au un caracter implacabil.  
Psihanaliza interpretează  
în mod a priori ființa  
umană ca fiind purtată de  
pulsiuni. Acesta este și  
motivul ultim pentru care  
Eul uman trebuie

reconstruit ulterior,  
plecând de la pulsuni.  
Dintr-o asemenea  
perspectivă atomistă,  
energetică și mecanicistă<sup>6</sup>,  
psihanaliza îl privește pe  
om ca pe un aparat psihic  
ce funcționează precum un  
automat.



Acesta este punctul în care  
intervine analiza  
existențială. Aceasta îi  
opune perspectivei  
psihanalitice o viziune  
diferită: în locul  
automatismului aparatului  
psihic, analiza existențială  
vede în om autonomia  
existenței spirituale. Și

astfel, am ajuns din nou în  
punctul de la care am  
plecat: la lista virtuților  
propusă de Schnitzler. Așa  
cum am atribuit virtutea  
obiectivității psihanalizei,  
pe cea a curajului,  
psihologiei individuale  
adleriene, tot astfel putem  
afirma că virtutea

sentimentului de  
responsabilitate  
corespunde analizei  
existențiale. Pentru ea,  
ființa umană înseamnă, la  
modul cel mai profund,  
faptul-de-a-fi responsabil,  
iar pe sine însăși se  
înțelege ca „analiză cu  
privire la faptul-de-a-fi-

responsabil". La vremea la care conceptul de „analiză existențială” prindea formă și ni s-a impus ca fiind necesar<sup>7</sup> pentru desemnarea acestui fapt-de-a-fi-responsabil, pe care noi l-am așezat în centrul ființării umane (Dasein), ni s-a revelat un termen

utilizat de filosofia  
contemporană pentru a  
numi modul specific de a fi  
al omului: termenul de  
„existență”.

Dacă ar fi să oferim o  
scurtă privire retrospectivă  
a procesului prin care  
analiza existențială a ajuns

să considere faptul-de-a-fi-  
responsabil ca  
reprezentând trăsătura  
fundamentală a ființării  
umane (Dasein), atunci  
putem spune că mai întâi  
am plecat de la o inversare  
a întrebării privitoare la  
sensul ființării umane<sup>8</sup>.  
Astfel, ne-am străduit să

scoatem în evidență faptul  
că viața este articulată de  
o serie de sarcini și datorii  
și că, în același timp,  
ființarea umană (Dasein)  
este definită prin  
capacitatea de a răspunde:  
nu omul este cel care  
trebuie să pună întrebarea  
cu privire la sensul vieții,

ci mai degrabă omul însuși  
este cel interogat, cel care  
trebuie să răspundă. Deci  
lucrurile stau exact invers:  
omul este cel care trebuie  
să ofere un răspuns, el  
însuși are sarcina să  
răspundă întrebărilor pe  
care viața i le adresează.  
Dar un astfel de răspuns



este întotdeauna un  
răspuns ce se obiectivează  
„prin fapte”. Răspunsurile  
la „întrebările vieții” le  
putem oferi cu adevărat  
doar prin acțiunile noastre.  
Putem da răspunsuri doar  
în contextul caracterului  
„răspunzător” al ființării  
noastre umane. Putem

vorbi despre ființarea  
„noastră” umană (Dasein-  
ul „nostru”) doar în  
măsura în care ne-am  
asumat responsabilitatea  
pentru ea.

însă responsabilitatea față  
de ființa noastră nu se  
obiectivează doar „în

fapte". Dincolo de acestea,  
ea nu există decât „în aici  
și acum” - în concretețea  
persoanei respective și a  
situației respective. De  
aceea, responsabilitatea  
față de ființarea umană  
(Dasein) reprezintă pentru  
noi întotdeauna o  
responsabilitate ad

personam și ad  
situationem.

în măsura în care analiza  
existențială se dorește a fi  
o metodă terapeutică, ea se  
adresează în special unui  
mod nevrotic al ființării  
umane (al Dasein-ului),  
deci unui mod existențial

„decăzut” sau căzut pradă  
nevrozei. Scopul ei ultim  
este de a-l face pe om (în  
special pe cel nevrotic)  
conștient de faptul-de-a-fi-  
responsabil sau de a-i  
aduce în conștient  
responsabilitatea pe care o  
are față de propria ființare  
umană. (Dasein.)

în acest punct trebuie să ne  
oprim un pic. După cum se  
poate observa, și în analiza  
existențială ceva trebuie să  
devină sau să fie făcut  
conștient. Acest lucru  
înseamnă oare că, după  
toate aparențele, analiza  
existențială urmărește un  
scop analog cu cel urmărit

de psihanaliză? Nu chiar,  
de vreme ce în psihanaliză  
ceea ce este adus în  
conștiință sunt pulsuniile,  
în timp ce în analiza  
existențială este făcut  
conștient un element  
esențialmente distinct de  
pulsuni, și anume o  
componentă de natură

spirituală. Faptul-de-a-fi-responsabil sau faptul-de-a-purta-o-responsabilitate reprezintă fundamentul ființei umane privită din latura ei spirituală, nu pulsională. Analiza existențială are ca obiect ființa umană nu ca ființă pulsională, ci ca ființă



responsabilă, adică tocmai  
existența spirituală!

Cu alte cuvinte, ceea ce  
analiza existențială îmi face  
conștient nu sunt pulsunile  
mele, nu sunt lucruri din  
Se, ci propriul meu Eu. Aici  
nu Eul devine conștient de  
Se, ci mai degrabă Eul

devine conștient de sine,  
ajunge la propria conștiință  
de sine, se găsește pe sine.

<sup>3</sup>\_\_\_\_\_ Este

adevărat că psihanaliza

recunoaște            astăzi

faptul că în Eu există o

neosihanalistilor        de

mult timp si pe care nu

l-au negat (pentru a

reveni retragere.

<sup>4</sup>———— Psihanaliza merge

atât de departe. încât,  
folosindu-ne de cuvintele lui

instanțe a Eu-lui. a unei  
instanțe a inconștientului si  
a unei instanțe a  
Supraeului” si  
astfel. ..utilizează în fond  
vechea tehnică a basmelor  
pentru eonii. Si basmele

izolează comportamentele  
mamei. în forma lor dorită  
de către copil, față de  
celelalte posibilități,  
condensându-le în imaginea  
unei instanțe autonome. în  
figura unei zâne bune. în  
schimb, aspectele  
neplăcute.

personificate în ideea de vrăi  
itoare. Pe măsură ce credința  
în aceste figuri

instanțe să nu mai  
poată fi menținute  
pentru mult timp în  
viitor”. tSchweizerische  
Zeitschrift für  
Psychologie und ihre  
Anwendungen 19

[1960],\_IL222J.

e  
.  
v  
o  
i.  
5  
1  
E  
d



i  
t  
u  
r  
a  
T  
r  
e  
i.  
B  
u  
c

u  
r  
e  
s  
t  
i.  
2  
0  
1  
0  
.

care va fi folosită în mare  
parte pentru alte scopuri  
decât cele sexuale,

sexuale de mai târziu". Sau  
p. 144: -îl vedem atunci  
(libidoul) concentrându-se  
asupra obiectelor, fixându-  
se asupra lor sau  
abandonându-

xuală a individului”.

..mecanicisti si  
materialisti incorigibili”.  
tSchriften. Imago  
Publishing. Londra voi  
XVTT p 29)

<sup>7</sup> Vezi V.E.  
Frankl. ..Philosophie und

Psychotherapie. Zur  
Grundlegung einer  
Existenzanalyse". in:  
Schweizerische  
medizinische  
Wochenschrift 69  
(1938k n. 707.

<sup>8</sup> Vezi Viktor E. Frankl,  
Doctorul și sufletul. Bazele  
logoterapiei și analizei

## <sup>2</sup> **Inconștientul spiritual**

Demersul nostru din  
secțiunea precedentă a  
rectificat în mod

substanțial viziunea  
predominantă cu privire la  
dimensiunea  
inconștientului. De aceea,  
în scopul delimitării  
conceptului de  
„inconștient”, ne vedem  
obligați să realizăm o  
revizuire a granițelor lui.  
Deci nu mai putem vorbi

doar despre un inconștient  
pulsional, ci și despre un  
inconștient spiritual.  
Inconștientul nu se  
compune doar din  
elemente de natură  
pulsională, ci și din  
elemente de natură  
spirituală. Astfel,  
conținutul inconștientului



se extinde în mod  
semnificativ, iar  
inconștientul însuși se  
divide într-o pulsionalitate  
inconștientă și o  
spiritualitate inconștientă.

După ce am încercat, cu  
ajutorul așa-numitei  
logoterapii<sup>9</sup> (o „terapie

centrată pe spirit” și care  
reprezintă o completare  
necesară adusă  
psihoterapiei tradiționale  
în sensul strict al  
cuvântului), să introducem  
în psihologie conceptul de  
spirit, ca un câmp  
fundamental distinct și  
independent de sfera

psihicului, în sensul strict,  
acum se impune  
necesitatea de a include  
spiritul și în inconștient – în  
inconștientul spiritual.

Bineînțeles, în acest fel are  
loc o reabilitare a  
inconștientului – lucru care  
în sine nu reprezintă ceva

cu totul nou. În literatura  
de specialitate, se vorbește  
de mult timp despre  
„forțele creative” ale  
inconștientului sau despre  
tendința sa „prospectivă”.  
Însă, așa cum vom vedea,  
această separare atât de  
necesară nu s-a făcut până  
acum – mă refer la

separarea, respectiv  
confruntarea dintre  
pulsuni și spiritual în  
interiorul inconștientului.

în orice caz, Freud vedea  
în inconștient doar  
pulsionalitatea  
inconștientă. Pentru el,  
inconștientul reprezenta

în primul rând un  
rezervor de pulsuni  
refulate. în realitate însă,  
nu doar pulsunile pot fi  
inconștiente, ci și  
spiritualul. Așa cum dorim  
să demonstrăm, factorul  
spiritual, existența, este în  
mod obligatoriu, deci în  
mod absolut necesar și

esențialmente, de natură  
inconștientă, pentru că,  
într-o anumită măsură,  
existența este întotdeauna  
nereflectată, din simplul  
motiv că nu se poate  
reflecta asupra sieși.

De vreme ce atât  
pulsunile, cât și spiritualul

pot fi de natură  
inconștientă, iar pe de altă  
parte spiritualul poate fi la  
rândul său atât conștient,  
cât și inconștient, trebuie  
să ne punem întrebarea  
„Cât de clare sunt de fapt  
liniile de demarcație ale  
acestei granițe duble?”.  
Observăm că limita dintre



conștient și inconștient  
este una foarte fluidă,  
oarecum permeabilă, că au  
loc treceri frecvente dintr-  
o parte în cealaltă. În  
privința acestei chestiuni,  
nu trebuie decât să  
rămânem la caracterul  
factual a ceea ce  
psihanaliza numește

refulare: în actul refulării,  
un lucru conștient devine  
inconștient și invers, în  
cazul anulării refulării,  
ceva inconștient devine din  
nou conștient. După ce ne-  
am confruntat cu problema  
„reabilitării  
inconștientului”, ne aflăm  
acum în fața unei alte

situații, cea privitoare la  
relativizarea conștientului:  
conștientul nu mai poate fi  
privit acum ca un criteriu  
ultim.

Dacă granița dintre  
conștient și inconștient  
este una „fluidă”, în  
schimb linia de demarcație

dintre spiritual și pulsional  
ar trebui și mai bine  
întărită. Această situație a  
fost exprimată cel mai bine  
de o afirmație aparținând  
lui M. Boss, autor care  
descrie „pulsunea și  
spiritul ca fenomene  
incomensurabile”. De  
vreme ce, așa cum știm,

ființa umană autentică este  
ființă spirituală, devine  
evident că distincția dintre  
conștient și inconștient nu  
doar că este un criteriu  
relativ, ci, mai mult decât  
atât, ea nu reprezintă de  
fapt niciun fel de criteriu  
cu privire la ființa umană.  
Această distincție nu

reuşeşte să fie un criteriu  
autentic, pentru că ea nu  
conţine în sine niciun fel  
de criteriu de  
autenticitate. Putem deriva  
un astfel de criteriu de  
autenticitate doar din actul  
de a decide dacă un  
anumit aspect al fiinţei  
umane este de natură

spirituală sau pulsională,  
fiind cu totul irelevant  
dacă el este conștient sau  
inconștient. Ființa umană  
autentică, în contrast  
absolut față de concepția  
psihanalică, nu este o  
ființă purtată de pulsuni,  
ci este mai degrabă, așa  
cum afirmă Jaspers, o

„ființă decizională” sau, în  
sensul lui Heidegger, dar  
și al lui Binswanger, este  
„ființare umană”. (Dasein.)  
În sensul analizei noastre  
existențiale, ea este ființă  
responsabilă, adică o ființă  
existențială.  
Omul poate fi deci foarte  
bine „autentic”, chiar dacă



este inconștient. Dar, pe de altă parte, el poate fi „autentic” doar în măsura în care nu este purtat de pulsiuni, adică este responsabil. Ființa umană autentică începe cu adevărat acolo unde nu mai sunt pulsiuni și se termină acolo unde se

termină faptul-de-a-fi-  
responsabil. Ființa  
autentică există deci acolo  
unde omul nu se lasă  
purta de Se, ci acolo unde  
Eul decide pentru sine.

În schimb, despre  
psihanaliză, putem afirma  
că ea a înghesuit ființa

umană înspre Se și i-a  
slăbit Eul.

Mai înainte am afirmat că  
linia de demarcație dintre  
spiritual - în calitate de  
ceea ce este autentic în om  
- și pulsione nu poate fi  
trasată niciodată cu  
suficientă claritate. într-

adevăr, putem vedea în ea,  
într-o oarecare măsură, un  
hiat ontologic ce separă  
două regiuni fundamental  
distincte din interiorul  
structurii totale a ființei  
umane: pe de o parte,  
existența, pe de altă parte,  
tot ceea ce ține de  
facticitate. În vreme ce

existența, conform  
definiției noastre, este în  
esență de natură  
spirituală, facticitatea se  
compune atât din elemente  
psihologice, cât și  
fiziologice: ea conține atât  
„fapte” de natură psihică,  
dar și de natură fizică. Și  
dacă granița dintre

existență și facticitate, acel  
hiat ontologic, trebuie  
trasată cu cea mai mare  
rigurozitate, în interiorul  
facticității psihofizice, linia  
dintre psihic și fizic nu mai  
poate fi trasată atât de  
simplu. Orice terapeut  
care a încercat să clarifice,  
de pildă, o nevroză

vegetativă în  
multidimensionalitatea  
structurii ei, știe foarte  
bine cât de dificil este să  
diferențieze între  
elementele psihogene  
(primare) și cele  
somatogene.

După relativizarea

diferenței dintre conștient  
și inconștient în baza unor  
criterii autentice (sau a  
unor criterii de stabilire a  
autenticității), ne-am lovit  
de o a doua relativizare:  
vechea problemă  
psihofizică, ce pare să fi  
trecut în plan secund. (Dar  
care nu a dispărut chiar cu



total.) Ea a devenit o problemă secundară în raport cu problema mult mai semnificativă cu care ne confruntăm acum, și anume cea a „existenței spirituale în opoziție cu facticitatea psihofizică”. Această problemă nu are doar o semnificație

ontologică mai amplă, dar ea este de cea mai înaltă relevanță și din punct de vedere terapeutic. Psihoterapia este în special preocupată să trezească și să mobilizeze existența spirituală, în sensul unei stări de responsabilitate liberă (ceea ce ea și

reprezintă pentru noi), ca un fel de contrapondere la facticitatea psihofizică pe care omul tinde să o accepte ca fiindu-i dată drept soartă. Conștiința libertății se cere deșteptată tocmai împotriva acestei facticități - o libertate și responsabilitate care constituie umanitatea

autentică.

în demersul nostru de  
trasare a granițelor  
ontologice, nu am ținut  
seama până acum de faptul  
că ființa umană nu este doar  
„o ființă decizională”, ci și o  
ființă separată: ființa umană  
nu „este” altceva decât o

ființă individuală. Din această perspectivă, ea este însă întotdeauna o ființă centrată; și este centrată în jurul unui nucleu - de fiecare dată în jurul nucleului ei. Dar ce se află în interiorul acestui nucleu? Care este conținutul lui? Să ne amintim de felul în care Max Scheler

definea persoana. Pentru el, persoana este atât agentul, cât și „centrul” acțiunilor spirituale. Dacă persoana este cea care inițiază actele spirituale, atunci ea reprezintă și centrul spiritual în jurul căruia se grupează psihofizicul. După ce o astfel de centrare a ființei umane a

avut loc, putem vorbi nu doar, ca până acum, despre existența spirituală și facticitatea psihofizică, ci și despre persoana spirituală și componenta „ei” psihofizică. Nu dorim să trecem cu vederea că termenul „ei” din formularea noastră implică faptul că persoana „are” un

element de natură  
psihofizică, în timp ce ea  
„este” un element de natură  
spirituală. într-adevăr, nici  
nu aş putea să vorbesc în  
sensul propriu despre  
„persoana mea”, pentru că  
eu nu „am” o persoană, ci  
„sunt” de fiecare dată  
persoana mea. Nu pot nici să



spun: „Eul meu”, pentru că eu sunt acest „Eu”, dar nu „am” un Eu. Pot să „am” cel mult un Se, în sensul facticității „mele” psihofizice.

Faptul că ființa umană este și integrată se datorează exclusiv faptului că ea este, în calitate de ființă

individuată, centrată de  
fiecare dată în jurul unei  
persoane. (Ca nucleu  
spiritual-existențial.) Doar  
persoana spirituală poate  
constitui fundamentul pentru  
unitatea și totalitatea ființei  
umane, totalitate însemnând  
în acest context integrarea  
aspectelor somatice, psihice

și spirituale. Nu putem  
insista suficient de mult  
asupra faptului că doar  
această triplă totalitate este  
cea care formează omul  
complet. Nu se justifică sub  
nicio formă să vorbim despre  
om, așa cum se întâmplă  
adesea, ca despre un „întreg  
format din fizic și psihic”.

Corpul și psihicul pot forma  
foarte bine  
o unitate – de exemplu, o  
„unitate” psihofizică –, dar  
această unitate nu ar putea  
reprezenta niciodată, sub  
nicio formă, totalitatea  
umană. Factorul spiritual  
face parte, de asemenea,  
din această totalitate, din

omul întreg. Mai mult  
decât atât, el reprezintă  
aspectul său cel mai  
autentic. Atâta vreme cât  
vorbim doar despre corp și  
suflet, nu poate fi vorba  
despre o totalitate.

în ceea ce privește  
structura ontologică a

finței umane, până acum  
am preferat modelul  
straturilor față modelul  
treptelor. De fapt, am  
înlocuit organizarea pe  
verticală a treptelor  
(„inconștient - preconștient  
- conștient”) cu straturile  
concentrice. Dar putem  
merge un pas mai departe

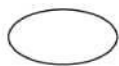
și putem combina imaginea stratificată cu cea formată din trepte, astfel încât să ne imaginăm că straturile formează în același timp și un plan arhitectonic al ființei noastre – planul unei construcții tridimensionale. Nu trebuie decât să ne imaginăm că nucleul

persoanei - centrul  
spiritual- existențial în  
jurul căruia se grupează de  
fiecare dată straturile  
psihice și somatice  
periferice - se lungește de  
o asemenea manieră, încât  
nu-l mai concepem ca pe  
un nucleu, ci mai degrabă  
ca pe o axă a persoanei



respective, axă care  
împreună cu straturile  
psihofizice ce o învelesc  
traversează conștientul,  
preconștientul și  
inconștientul. Astfel, am  
dobândi o imagine pe  
jumătate metaforică, pe  
jumătate adecvată la  
realitate. Orice fenomen,

fie el de natură spirituală,  
psihică sau fizică,  
indiferent că aparține  
axului personal sau  
straturilor psihofizice, se  
poate manifesta atât în  
plan conștient, cât și în  
plan preconștient,  
respectiv inconștient.



O  
o

O  
o  
○

O  
o

întorcând

u-ne  
acum la  
procedee  
le  
analitice  
de  
tratamen  
t, folosite  
de  
psihanali  
ză,  
trebuie  
să  
ajustăm  
concepția  
ei asupra  
structură  
rii  
persoane  
i. Până în  
prezent,  
psihanali  
za s-a  
ocupat  
doar de  
pulsuni  
e umane  
în  
profunzi  
mea lor  
inconștie  
ntă și a  
investiga

t prea  
puțin  
spirituali  
tatea  
omului, a  
persoane  
i umane,  
în  
profunzi  
mea ei  
inconștie  
ntă. Cu  
alte  
cuvinte,  
psihanali  
za a  
rămas,  
într-o  
oarecare  
măsură,  
o  
psihologi  
e a Se-  
ului  
inconștie  
nt, și nu  
a Eului  
inconștie  
nt. În  
acest fel,  
obiectul  
investiga  
ției sale a

fost  
constituit  
doar din  
aşa-  
numita  
„persoan  
ă în  
profunzi  
mea ei”  
(în sensul  
facticităţi  
i  
psihofizic  
e), în  
vreme ce  
persoana  
autentică  
(în  
calitate  
de centru  
al  
existenţe  
i  
spirituale  
) a fost  
ignorată.  
Dar, aşa  
cum  
ştim, nu  
doar Se-  
ul posedă  
o  
anumită

profunzi  
me  
inconștie  
ntă, ci și  
această  
persoană  
spiritual-  
existenți  
ală, și  
Eul. De  
fapt,  
atunci  
când  
vorbim  
despre  
„persoan  
a în  
profunzi  
mea ei”  
(sau, am  
putea  
spune,  
despre  
„persoan  
a  
abisală”),  
ar trebui  
să ne  
referim  
doar la  
această  
persoană  
spiritual-



existenți  
ală,  
respectiv  
la  
profunzi  
mea ei  
inconștie  
ntă: doar  
ea este  
adevărat  
a  
persoană  
în  
profunzi  
me. Să  
fim bine  
înțelegeși:  
ceea ce  
înțelege  
m în mod  
obișnuit  
prin  
„persoan  
ă în  
profunzi  
mea ei”  
nu este  
modul ei  
personal  
de a fi, ci  
mai  
degrabă  
felul ei

de a fi în  
calitate  
de „lucru  
creat” –  
acest  
aspect  
nu-l  
atribuim  
existențe  
i, ci  
facticități  
i, și îl  
includem  
în  
psihofizic  
, nu în  
spiritual.  
Expresia  
„persoan  
ă în  
profunzi  
mea ei”,  
atunci  
când o  
folosim  
în  
înțelesul  
ei  
obișnuit,  
nu se  
referă la  
un plan  
inferior

laturii  
spiritual-  
existenți  
ale, adică  
ființei  
umane  
adevărat  
e, ci mai  
degrabă  
la un  
ceva de  
natură  
vegetativ  
ă „din”  
om sau,  
în cel  
mai bun  
caz, la  
ceva de  
natură  
animalică  
.

Așa cum  
am  
menționa  
t deja,  
adevărat  
a  
persoană  
în  
profunzi  
mea ei,  
spiritul

existenți  
al în  
dimensiu  
nea sa  
profundă,  
sunt  
întotdeau  
na  
inconștie  
nte.  
Persoana  
în  
profunzi  
me nu  
este deci  
inconștie  
ntă în  
mod  
facultativ  
, ci în  
mod  
obligatori  
u. Acest  
lucru se  
explică  
prin  
faptul că  
îndeplinir  
ea  
spirituală  
a  
acțiunilor  
, și

implicit  
esența  
persoane  
i în  
calitate  
de centru  
spiritual  
de la  
care  
pleacă  
aceste  
acțiuni,  
reprezintă  
o pură  
„realitate  
executivă  
” .  
Persoana  
este atât  
de  
absorbită  
de  
efectuare  
a acestor  
acte  
spirituale  
, încât în  
interiorul  
ființei  
sale  
autentice  
, ea nici  
nu poate

reflecta  
cu privire  
la ceea  
ce este  
ea însăși.  
Ea nici  
măcar nu  
ar putea  
apărea în  
cadrul  
acestei  
reflecții.  
În acest  
sens,  
existența  
spirituală  
(adică  
Eul  
autentic,  
Eul „în  
sine”) nu  
poate fi  
reflectată  
. Eul  
autentic  
este  
„existent  
” doar  
prin  
prisma a  
ceea ce  
face sau,  
cu alte

cuvinte,  
doar în  
„realitate  
a  
executivă  
”.  
Existența  
autentică  
rămâne  
deci  
nereflect  
ată  
pentru că  
asupra ei  
nu se  
poate  
reflecta.  
Ca atare,  
ea nu  
poate fi  
nici  
analizată.  
De  
aceea,  
prin  
expresia  
„analiză  
existenți  
ală” nu  
ne  
referim  
niciodată  
la o

analiză a  
existențe  
i, ci, așa  
cum am  
mai spus,  
la o  
„analiză  
cu privire  
la  
existență  
”.  
Existența  
în sine  
rămâne  
un  
fenomen  
primordi  
al  
neanaliza  
bil și  
ireductibi  
l. Acest  
lucru  
este  
valabil și  
pentru  
fiecare  
dintre  
aspectele  
ei  
individua  
le pe  
care le-



am  
identifica  
t -  
conștient  
ul și  
faptul-de-  
a-fi-  
responsa  
bil: și ele  
reprezintă  
o astfel  
de stare  
fenomen  
ologică  
primordi  
ală. Așa  
cum se  
va  
demonstra  
în  
special în  
cazul  
conștiinței  
ei  
morale,  
acest tip  
de  
fenomen  
e  
primordi  
ale nu  
suportă o  
reducție

supliment  
ară sau,  
mai bine  
spus, în  
plan  
ontic,  
astfel de  
fenomene  
sunt  
ireductibile.  
Dacă  
vrem să  
le  
clarificăm,  
nu  
putem  
face  
acest  
lucru  
printr-un  
proces de  
reducție  
în  
dimensiunea  
lor  
ontică, ci  
trebuie  
să le  
transcendăm,  
trecând  
în planul  
ontologic

. în  
planul  
reflecției  
psihologi  
ce  
immanente  
, atât  
conștient  
ul, cât și  
faptul-de-  
a-fi-  
responsa  
bil sunt  
și rămân  
probleme  
insolvabil  
e. însă de  
îndată ce  
le  
transpun  
em în  
dimensiu  
nea  
ontologic  
ă, dintr-  
odată ele  
încetează  
să mai fie  
probleme  
: acolo  
ele  
reprezintă

fenomen  
e  
primordi  
ale,  
trăsături  
constituti  
ve ale  
ființei  
umane,  
sunt  
„existenți  
alii” ei<sup>10</sup>.  
Sunt cele  
două  
atribute  
fundame  
ntale  
care îi  
aparțin  
ființei  
existenți  
ale și  
care fac  
parte din  
ea  
dintotdea  
una.

Să  
reținem  
deci:  
persoana  
în

profunzim  
e, mai  
exact  
persoana  
spirituală  
„profundă  
”, deci  
acea  
persoană  
care ea  
singură  
merită să  
fie numită  
astfel,  
este  
nereflecta  
tă, pentru  
că nu se  
poate  
reflecta  
asupra ei.  
În această  
ordine a  
lucrurilor,  
ea poate  
fi numită  
și  
inconștie  
ntă. În  
timp ce  
persoana  
spirituală  
poate fi în

principiu  
atât  
conștient  
ă, cât și  
inconștie  
ntă,  
putem  
spune că  
persoana  
spirituală  
din planul  
profund  
este în  
mod  
obligatori  
u  
inconștie  
ntă – deci  
nu în mod  
facultativ.  
Cu alte  
cuvinte:  
în  
profundzim  
ea sa, „în  
fond”,  
spiritualul  
este  
necesar,  
pentru că  
el este în  
mod  
esențial

inconștient.

Din cele  
spuse,  
reiese și  
faptul  
că  
„centrul  
” ființei  
umane  
(persoana) este  
inconștient în  
„profund  
zimea”  
sa.  
(Persoana în  
profundime.) în  
originea  
sa,  
spiritul  
uman  
este  
spirit  
inconștient.  
Dacă ar fi  
să  
explicăm

toate  
acestea  
cu  
ajutorul  
unui  
exemplu,  
am putea  
face  
comparați  
a cu un  
ochi. Așa  
cum  
retina își  
are „pata  
sa oarbă”  
exact în  
locul în  
care ea  
începe,  
adică  
acolo  
unde  
nervul  
optic  
intră în  
ea, tot  
astfel, și  
spiritul  
este „orb”  
față de  
orice  
formă de  
autoobser



vare și  
autoreflec  
ție exact  
în punctul  
său de  
origine.  
Acolo  
unde  
spiritul  
este  
„originar”  
, unde  
este cu  
totul „el  
însuși”,  
tocmai  
acolo el  
este  
inconștie  
nt cu  
privire la  
sine. Din  
acest  
punct de  
vedere,  
putem  
afirma  
despre el  
cu toată  
puterea  
ceea ce  
se spune  
în Vedele

indiene  
antice:  
„Cel ce  
vede nu  
poate fi  
văzut; cel  
ce aude  
nu poate  
fi auzit;  
cel ce  
gândește  
nu poate  
fi gândit”.

însă  
spiritul  
este  
inconștie  
nt nu  
doar în  
planul  
originar,  
deci în  
adâncul  
său, ci și  
în  
dimensiu  
nea sa  
cea mai  
întă, în  
„instanța  
sa  
ultimă”.

Spiritul  
este  
inconștie  
nt nu  
doar în  
planul  
său cel  
mai  
profund,  
ci și în cel  
mai înalt:  
instanța  
supremă,  
care  
decide în  
egală  
măsură  
atât  
asupra  
conștient  
ului, cât  
și a  
inconștie  
ntului,  
este ea  
însăși  
inconștie  
ntă.  
Trebuie  
doar să  
ne  
amintim  
că în vis

există un  
aşa-numit  
gardian al  
somnului  
- o  
instanţă  
care  
veghează  
şi decide  
dacă  
persoana  
care  
doarme şi  
visează  
trebuie să  
se  
trezească  
sau dacă  
are voie  
să  
doarmă  
mai  
departe.  
Acest  
gardian al  
somnului  
este cel  
care o  
trezeşte  
pe mamă  
imediat,  
la cel mai  
mic semn

de  
tulburare  
a  
respirație  
îi copilului  
ei, în timp  
ce ea  
poate să  
rămână  
cu totul  
indiferent  
ă la niște  
zgomote  
cu mult  
mai  
puternice,  
provenite  
din  
stradă.  
Acest  
gardian  
nu dă  
greș nici  
chiar în  
starea de  
hipnoză –  
subiectul  
se  
trezește  
de îndată  
ce e pe  
cale să se  
întâmpile

ceva ce el  
nu  
dorește.  
Această  
instanță  
reușește  
să fie  
redusă la  
tăcere,  
într-o  
oarecare  
măsură,  
doar în  
narcoză,  
când este  
adormit și  
acest  
gardian.  
În rest,  
putem  
spune că,  
de regulă,  
acea  
instanță  
care  
reglement  
ează  
somnul și  
starea de  
veghe, ea  
însăși nu  
doarme,  
ci

veghează  
- firește,  
doar în  
măsura în  
care stă  
de pază.  
Acest  
gardian  
veghează  
asupra  
omului ca  
și cum el  
însuși ar  
fi în stare  
vigilă,  
dar, în cel  
mai bun  
caz, el  
este doar  
pe  
jumătate  
conștient.  
Într-  
adevăr, el  
știe ce se  
întâmplă  
cu  
visătorul,  
dar totuși  
nu poate  
fi vorba  
despre o  
stare

conștient  
ă propriu-  
zisă. Ca  
atare,  
acea  
instanță  
care  
decide  
dacă un  
lucru  
devine  
conștient  
sau  
rămâne  
inconștie  
nt  
funcțione  
ază ea  
însăși la  
nivel  
inconștie  
nt. Dar  
pentru a  
putea lua  
o  
asemenea  
decizie,  
ea trebuie  
totuși să  
poată  
discerne.  
Ambele  
funcții,



atât a  
decide,  
cât și a  
discerne,  
nu pot fi  
îndeplinit  
e decât  
de o  
instanță  
spirituală.  
De aici  
reiese că  
factorul  
spiritual  
nu doar  
că poate  
fi, dar el  
chiar  
trebuie să  
fie  
inconștie  
nt, atât în  
forma sa  
cea mai  
elevată,  
cât și în  
originea  
sa.

<sup>9</sup> Vezi V.E.  
Frankl. ...P  
hilosophie

und  
Psychothe  
rapie. Zur  
Grundleg  
ung einer  
Existenza  
nalyse in:  
Schweizer  
ische  
medizinis  
che  
Wochensc  
hrift 69 ,  
(1938)  
„P^70L

3

Term  
enul  
de ..e  
xisten  
tia  
refer  
ă la  
acele  
carac  
teristi  
ci  
care  
sunt  
speci  
fice  
doar

existe  
nței  
uman  
e fi-  
în-  
lume.  
înțele  
gerea

,  
grii  
ae  
tc.  
ÎN.t.î  
3

## **Analiza existenț ială a conștiin ței morale**

Pentru a  
clarifica  
mai bine  
conceptul  
de  
„inconștie  
nt  
spiritual”,  
pe care l-  
am expus

anterior și  
pe care l-  
am așezat  
într-o  
opозиție  
strictă în  
raport cu  
inconștien  
tul  
pulsional,  
ne vom  
folosi în  
continuar  
e de  
fenomenul  
„conștiință  
ei  
morale”,  
care ne va  
servi în  
acest scop  
ca model.  
În acord  
cu cele  
afirmate  
referitor  
la faptul-  
de-a-fi-  
responsab  
il,  
conștiința  
morală  
este un

„fenomen  
primordial  
”, inerent  
ființei  
umane în  
calitate de  
„ființă  
decizională”. Toate  
concluziile  
pe care  
am  
încercat  
anterior  
să le  
derivăm  
în mod  
deductiv  
ar trebui  
să ni se  
dezvăluie  
acum, cu  
ajutorul  
fenomenului  
ui  
conștiinței  
morale, în  
mod  
inductiv  
sau, mai  
bine spus,  
fenomenologic, într-

adevăr,  
ceea ce  
numim  
conștiință  
morală se  
înrădăcin  
ează într-  
o  
profunzim  
e  
inconștien  
tă,  
descinde  
dintr-o  
rădăcină  
inconștien  
tă: tocmai  
deciziile  
important  
e și  
autentice  
(autentice  
din punct  
de vedere  
existențial  
) ale  
ființei  
umane  
sunt luate  
întotdeau  
na în mod  
nereflecta  
t și, ca

atare,  
inconștien  
t. Așadar,  
tocmai în  
originea  
sa,  
conștiința  
morală se  
cufundă  
în  
inconștien  
t.

Din  
această  
perspectiv  
ă,  
conștiința  
morală  
poate fi  
numită și  
irațională.  
Ea este  
illogică  
sau, mai  
bine spus,  
prelogică.  
Așa cum  
există o  
înțelegere  
prelogică  
a ființei, o  
înțelegere

preștiințifi  
că și  
premergă  
toare din  
punct de  
vedere  
ontologic,  
tot astfel  
există și o  
înțelegere  
premorală  
a  
valorilor,  
care  
precede  
orice  
morală  
explicită:  
aceasta  
este  
conștiința  
morală.

Conștiința  
morală  
este  
irațională  
pentru că,  
cel puțin  
în privința  
realității  
sale  
executive



imEDIATE,  
ÎN planul  
acțiunilor  
sale, ea  
nu poate  
fi redusă  
exclusiv la  
planul  
rațional.  
Ea se lasă  
explicată  
doar într-  
o fază  
ulterioară,  
sub forma  
unei  
„raționaliz  
ări  
secundare  
”. De  
asemenea  
, orice  
examinare  
a  
conștiinței  
nu poate  
fi  
concepută  
decât  
retroactiv.  
Chiar și  
deciziile

conștiinței  
sunt în  
ultimă  
instanță  
de  
nepătruns

.  
Atunci când  
ne întrebăm  
din ce motiv  
conștiința  
morală  
trebuie să  
opereze în  
mod  
necesar  
într-o formă  
irațională,  
trebuie să  
ținem  
seama de  
următoarele  
lucruri.  
Ceea ce i se  
dezvăluie  
conștientului  
i este  
ființarea,  
dar ceea ce  
i se arată  
conștiinței  
morale nu  
este atât o

ființare-  
care-este,  
cât o  
ființare care  
nu este  
încă, adică  
o ființă-ce-  
trebuie-să-  
fie. Această  
ființă-ce-  
trebuie-să-  
fie nu este  
deci ceva  
real, ci un  
lucru care  
trebuie să  
devină real.  
Ea nu este  
ceva  
actualizat,  
ci mai  
degrabă o  
potențialitat  
e.  
(Bineînțeles  
, într- un  
sens mai  
amplu,  
această  
posibilitate  
reprezintă,  
la rândul ei,  
o

necesitate.)  
însă în  
măsura în  
care ceea ce  
î se arată  
conștiinței  
morale este  
un lucru ce  
trebuie să  
devină real,  
să fie  
actualizat,  
se ridică  
întrebarea:  
cum altfel  
ar putea fi  
realizat acel  
lucru dacă  
el nu a fost  
anticipat  
întâi, într-o  
formă  
oarecare, la  
nivel  
spiritual?  
Această  
anticipare  
spirituală  
are loc cu  
ajutorul a  
ceea ce  
numim  
intuiție:

anticiparea  
spirituală  
survine  
printr-un  
act de  
„viziune”.

În acest fel,  
conștiința  
morală ni se  
reveală ca  
o funcție  
esențialmen  
te intuitivă.  
Pentru a  
anticipa  
ceea ce  
trebuie să  
se realizeze,  
conștiința  
trebuie întâi  
să intuiască  
acel lucru.  
Acesta e  
sensul în  
care  
moralitatea  
poate fi  
numită  
irațională și  
motivul  
pentru care  
ea se lasă

raționalizat  
ă doar în  
mod  
retroactiv.  
Dar, din  
această  
perspectivă,  
conștiința  
morală nu  
este oare  
asemănătoa  
re iubirii,  
care este de  
asemenea  
de natură  
irațională și  
intuitivă?  
Într-adevăr,  
și iubirea  
intuiește, și  
ea își  
închipuie  
ceva ce nu  
fințează  
încă. Dar,  
spre  
deosebire  
de  
conștiința  
morală,  
iubirea nu-  
și  
reprezintă o

„ființă-ce-  
trebuie-să-  
fie”, ci ceea  
ce iubirea  
dezvăluie  
este doar o  
ființă-ce- ar-  
putea-fi.  
Iubirea  
vede și  
descoperă  
potențialităț  
i valoroase  
în persoana  
iubită. Deci  
și ea  
anticipează  
ceva în  
viziunea ei  
spirituală, și  
anume  
potențialităț  
ile  
personale,  
nerealizate  
deocamdată  
, pe care  
persoana  
concretă,  
iubită, le  
ascunde în  
ea.

Asemănarea  
dintre  
conștiința  
morală și  
iubire nu  
provine  
doar din  
faptul că  
atât una,  
cât și  
cealaltă au  
de-a face în  
aceeași  
măsură cu  
niște simple  
potențialități,  
și nu cu  
realități.  
Acesta este  
doar unul  
dintre  
motivele  
pentru care  
ambele pot  
opera doar  
într-o formă  
intuitivă.  
Mai există  
și un al  
doilea motiv  
pentru care  
funcționare



a lor este în  
mod  
necesar  
irațională,  
adică nu pot  
fi niciodată  
raționalizat  
e în  
totalitate  
(primul  
motiv fiind  
acela că ele  
au  
o  
natură  
esențială  
mente  
intuitiv  
ă):  
ambele  
, atât  
conștii  
nța  
morală,  
cât și  
iubirea,  
au de-a  
face cu  
o ființă  
individ  
uală,  
unică

în mod  
absolut

.

Sarcina  
conștii  
nței  
morale  
este să-  
i  
dezvălu  
ie  
omului  
care  
este  
„singur  
ul lucru  
necesa  
r”<sup>11</sup>  
spre  
care  
trebuie  
să  
tindă.  
Aceast  
ă  
unitate  
este  
însă  
întotde  
auna  
unică,  
pentru

că este  
vorba  
despre  
potenți  
alitatea  
specific  
ă și  
exclusi  
vă a  
unei  
persoa  
ne  
concret  
e, în  
situația  
ei  
concret  
ă,  
potenți  
alitate  
pe care  
Max  
Scheler  
a  
descri  
-o prin  
termen  
ul de  
„valoar  
e  
situațio  
nală”.  
Este deci

vorba  
despre o  
individual  
itate  
absolută,  
despre  
ceva ce  
„trebuie-  
să-fie”  
într-un  
mod  
individual  
și care,  
din acest  
motiv, nu  
se lasă  
cuprins  
de nicio  
lege  
universal  
ă, de  
nicio  
„lege  
morală”  
general  
valabilă  
(în sensul  
imperativ  
ului  
categoric  
kantian),  
ci care  
poate fi

prescris  
doar de o  
„lege  
individual  
ă”. (în  
accepțiun  
ea lui  
Georg  
Simmel.)  
Nu este  
ceva  
perceptib  
il în  
termeni  
raționali,  
ci doar în  
termeni  
intuitivi.  
Iar  
această  
funcție  
intuitivă  
este  
îndeplinit  
ă tocmai  
de  
conștiința  
morală.

în măsura  
în care  
conștiința  
morală  
dezvăluie

în mod  
intuitiv  
potențial  
tătile  
concrete  
și  
individual  
e ale  
valorilor,  
am putea  
fi tentați  
să  
descriem  
această  
manieră  
de  
operare a  
ei ca fiind  
de natură  
instinctiv  
ă și, prin  
urmare,  
să vorbim  
despre  
conștiința  
morală ca  
despre un  
instinct  
etic, aflat  
în  
contrast  
cu  
„rațiunea

practică”.  
Dar la o  
privire  
mai  
atentă,  
observăm  
imediat  
că acest  
instinct  
etic se  
opune în  
mod  
semnifica  
tiv acelu  
i instinct  
pe care-l  
numim, la  
modul  
general,  
instinctul  
vital.  
Instinctul  
animalelo  
r țintește  
un scop  
universal,  
el  
acționeaz  
ă doar „în  
plan  
general”,  
ceea ce  
înseamnă

că el este  
esențialm  
ente  
schemati  
c. în  
funcție  
de  
instinc-  
tele lor,  
animalele  
reacțione  
ază, prin  
sistemele  
„receptor  
și  
efector”,<sup>1</sup>  
<sup>2</sup> la  
mediul  
înconjură  
tor  
specific  
doar  
conform  
unei  
anumite  
scheme  
rigide,  
definite o  
dată  
pentru  
totdeauna  
a pentru  
toți



indivizii  
aceleiași  
specii.  
Efi-  
cacitatea  
acestei  
scheme  
instinctiv  
e este  
determin  
ată de  
faptul că  
ea  
funcțione  
ază doar  
la nivel  
de specie  
în  
general și  
este  
valabilă  
doar în  
cazul  
unui  
număr  
mare de  
indivizi.  
Însă în  
cazurile  
individual  
e, uneori  
ea nu  
numai că

eșuează,  
ci îi și  
induce  
individulu  
i un  
comporta  
ment  
care, în  
anumite  
circumsta  
nțe,  
poate fi,  
ce-i  
drept, în  
acord cu  
instinctul  
său, dar  
care  
tocmai  
din acest  
motiv  
poate fi  
„nechibz  
uit” și  
inadecvat  
în raport  
cu s-  
copul  
urmărit.  
Același  
tipar  
instinctiv  
de

reacție  
care  
conservă  
sau  
salvează,  
de  
exemplu,  
viața  
majorității  
i  
furnicilor  
dintr-un  
mușuroi  
poate  
ucide în  
anumite  
condiții o  
anumită  
furnică  
particulară.  
Din  
perspectiva  
instinctului,  
acest lucru  
ține de un  
risc ce  
trebuie  
asumat  
pentru  
supraviețuir  
ea coloniei:  
instinctul  
vital

neglijează  
individualul

.

Instinctul  
etic  
funcționează  
cu totul  
diferit. În  
contrast cu  
instinctul  
vital,  
eficacitatea  
instinctului  
etic este  
garantată  
de faptul că  
țelul său nu  
urmărește  
un lucru  
universal, ci  
doar un  
lucru  
individual.  
El este  
îndreptat  
întotdeauna  
spre ceva  
concret. Și  
așa cum  
animalul  
este indus  
câteodată

în eroare de  
instinctul  
său vital,  
tot astfel și  
omul este  
derutat  
uneori de  
preceptele  
rațiunii sale  
morale, în  
vreme ce  
doar  
instinctul  
etic, deci  
conștiința  
sa morală,  
îl poate  
face capabil  
să  
descopere  
acel „singur  
lucru  
necesar”,  
care nu  
este un  
lucru  
universal.  
Doar  
conștiința  
morală este  
capabilă să  
adapteze

„legea  
morală”  
general  
valabilă și  
„eternă” la  
situația  
specifică în  
care se află  
o persoană  
concretă. O  
viață care  
izvorăște  
din  
conștiința  
morală este  
o viață  
absolut  
personaliza  
tă și  
adaptată  
unei situații  
absolut  
concrete –  
în acord cu  
ceea ce  
contează în  
ființarea  
noastră  
individuală  
și unică. (în  
Dasein-ul  
nostru.)

Conștiința  
morală  
include  
întotdeauna  
concretul  
acelui „aici”  
(„Da” din  
Dasein)  
care  
definește  
„ființa” mea  
personală.  
(„Sein” din  
Dasein.) Să  
fim bine  
înțeleși: tot  
ceea ce am  
afirmat în  
cadrul  
acestor  
explicații  
nu este  
îndreptat  
împotriva  
„legii  
morale”, ci  
este  
susținut  
spre cinstea  
conștiinței  
morale!

În acest

punct,  
dorim să  
demonstră  
m că, și în  
această  
pravință,  
cea  
referitoare  
la intenția  
esențialmen  
te  
individuală  
a  
conștiinței  
morale,  
există un  
anumit  
paralelism  
cu iubirea.  
Nu doar  
decizia  
conștiinței  
morale se  
orientează  
spre o  
posibilitate  
cu totul  
individuală,  
ci și decizia  
iubirii. Așa  
cum  
conștiința  
morală



dezvăluie  
acel „singur  
lucru  
necesar”,  
tot astfel și  
iubirea  
dezvăluie  
„unicul  
posibil”, cu  
alte  
cuvinte,  
potențialită  
țile unice  
ale  
persoanei  
iubite. într-  
adevăr,  
doar  
dragostea  
este  
capabilă să  
surprindă o  
persoană în  
singularitat  
ea ei, în  
calitate de  
individ  
absolut. în  
acest sens,  
iubirea  
îndeplinește  
o  
importantă

funcție  
cognitivă.  
Probabil că  
tocmai  
această  
capacitate  
cognitivă a  
ei a fost  
înțeleasă și  
apreciată  
într-o  
perioadă în  
care vechii  
evrei au  
ales să  
denumeasc  
ă cu același  
cuvânt  
actul iubirii  
și pe cel al  
cunoașterii.  
Este  
oare  
justificat  
să  
compară  
m  
deciziile  
conștiinț  
ei morale  
cu cele  
ale  
iubirii?

Oare  
dragoste  
a are  
într-  
adevăr  
de-a face  
cu actul  
decizion  
al?  
Cu  
siguranță!  
Și în iubire,  
sau mai  
ales în ea,  
ființa  
umană este  
„ființă  
decizională  
”. Alegerea  
partenerulu  
i, alegerea  
iubirii, este  
o alegere  
adevărată  
doar atunci  
când ea nu  
este dictată  
de pulsiune.  
Atâta vreme  
cât un  
model  
inconștient,  
un „imago”  
definit de

Se îmi  
determină,  
de exemplu,  
alegerea  
dragostei,  
nu poate fi  
vorba deloc  
despre  
iubire. Nu  
doar în  
poezie, ci și  
în  
psihologie,  
rîma dintre  
Liebe  
(iubire) și  
Triebe  
(pulsione)  
este  
nepermisă.  
Atîta vreme  
cît un Eu  
se lasă  
„purat” de  
un Se către  
un Tu, nu  
putem vorbi  
despre  
iubire. În  
dragoste,  
Eul nu este  
purat de  
cître Se, ci  
Eul „se

decide”  
pentru un  
Tu.

însă nu  
doar eticul  
și eroticul,  
nu doar  
conștiința  
morală și  
iubirea își  
trag  
rădăcinile  
din  
profunzime  
a  
emoțională  
și intuitivă  
(nerațională  
) a  
inconștient  
ului  
spiritual.  
Mai există  
și un al  
treilea  
element,  
patosul,  
care, într-  
un anumit  
sens, își are  
și el  
originea în

acest loc.  
Aceasta în  
măsura în  
care în  
interiorul  
inconștient  
ului  
spiritual  
există, pe  
lângă  
inconștient  
ul etic (deci  
pe lângă  
conștiința  
etică), și un  
inconștient  
estetic –  
conștiința  
artistică.  
Atât în ceea  
ce privește  
producția,  
cât și  
reproducerea  
ea  
artistică<sup>13</sup>,  
artistul  
depinde și  
de  
spiritualitatea  
ea  
inconștientă.  
Intuiției

conștiinței  
morale,  
care este  
irațională și  
de aceea nu  
pe de-a-  
ntregul  
raționalizab  
ilă, îi  
corespunde  
în artist  
inspirația,  
care, și ea,  
este  
înrădăcinat  
ă tot într-o  
sferă a  
spiritualităț  
ii  
inconștient  
e. Aceasta  
constituie  
izvorul  
creației sale  
și, din acest  
motiv,  
sursele din  
care el își  
trage seva  
creativă  
sunt și  
rămân într-  
o zonă

întunecată  
ce nu poate  
fi niciodată  
perfect  
iluminată  
prin prisma  
conștientul  
ui. Mai mult  
decât atât,  
constatăm  
de multe ori  
faptul că o  
hiperreflec  
ie  
conștientă  
perturbă  
procesul  
creativ „ce  
provine din  
inconștient”  
. Adesea,  
autoobserv  
area  
forțată,  
voința de „a  
produce” la  
un nivel  
conștient  
ceea ce ar  
trebui să se  
întâmp  
la sine într-  
o



profunzime  
inconștient  
ă, se poate  
transforma  
într-un  
handicap  
serios  
pentru  
creativitate  
a artistului.  
În acest  
context,  
orice  
reflecție  
care nu  
este  
necesară nu  
face decât  
să dăuneze.

Cunoaștem,  
de pildă,  
cazul unui  
violonist  
care  
încerca  
întotdeauna  
să cânte cât  
mai  
conștient cu  
putință: de  
la felul în  
care își

așeza  
vioara pe  
umăr până  
la cele mai  
mici detalii  
legate de  
tehnica de  
interpretare  
. El voia să  
„facă”  
totul în  
mod  
conștient,  
să  
realizeze  
totul într-  
o stare  
completă  
de  
autorefle  
cție. Așa  
cum era  
de  
așteptat,  
acest  
lucru a  
condus la  
un eșec  
artistic  
total.  
Terapia a  
trebuit să  
se

concentre  
ze întâi  
pe  
eliminare  
a acestei  
compulsii  
la  
hiperrefle  
cție și  
autooglin  
dire și să  
aplice  
ceea ce,  
într-un  
alt loc,  
am numit  
tehnica  
dereflecți  
ei<sup>14</sup>  
Tratamen  
tul  
psihotera  
peutic a  
trebuit  
să-i redea  
pacientul  
ui  
încredere  
a sa în  
inconștie  
nt,  
facându-l  
să

realizeze  
în mod  
repetat  
că  
inconștie  
ntul său  
este  
„mult mai  
muzical”  
decât  
conștient  
ul lui.  
într-  
adevăr,  
tratament  
ul  
orientat  
în acest  
fel a  
condus la  
o dez-  
inhibare  
a  
„forțelor  
creatoare  
” artistice  
aparținân  
d  
inconștie  
ntului  
său.  
Procesul  
de

(re)producție, care este esențialmente inconștient, a fost eliberat de efectele inhibitoare ale unei reflecții conștiente excesive.

Cazul de mai sus aduce însă în discuție și un alt factor important, care se referă la scopul psihoterapiei. În zilele noastre,

nu mai  
putem  
susține  
opinia  
conform  
căreia  
scopul  
psihoteră  
piei este  
conștient  
izarea cu  
orice  
preț,  
pentru că  
psihoteră  
peutul  
face  
acest  
lucru  
doar în  
mod  
provizori  
u. El  
trebuie  
să aducă  
în  
conștient  
un lucru  
inconștie  
nt  
(incluzân  
d aici și  
elemente

din  
inconștie  
ntul  
spiritual),  
doar cu  
scopul de  
a-i  
permite  
aceluiași  
lucru să  
revină  
ulterior  
în  
inconștie  
nt. Ceea  
ce  
terapeutu  
l trebuie  
să facă  
este să  
faciliteze  
convertir  
ea unei  
potentia  
inconștie  
nte într-  
un actus<sup>15</sup>  
conștient,  
dar  
trebuie  
să facă  
acest  
lucru

având ca  
unic  
obiectiv  
crearea  
în final a  
unui  
habitus  
care va fi  
din nou  
inconștie  
nt.  
Sarcina  
psihoteră  
peutului  
este să  
restabilească, la  
final,  
caracterul  
fresc al  
proceselor  
inconștiente.

Oare cele  
spuse  
mai sus  
implică  
faptul că  
întreaga  
producție  
sau



reproduc  
ere  
artistică  
(sau  
poate, pe  
lângă  
actele  
provenite  
din patos,  
și cele  
etice și  
erotice)  
pot fi  
atribuite  
domeniul  
ui  
emoțiilor  
? în acest  
punct,  
trebuie  
să fim  
precauți,  
pentru că  
termenul  
de  
„emoții”  
a devenit  
astăzi  
extrem  
de  
inexact.  
Dacă ne  
gândim la

distincția  
făcută de  
Scheler,  
în cazul  
acestui  
cuvânt nu  
e  
niciodată  
suficient  
de clar la  
ce se face  
referire –  
la o  
anumită  
emoție  
particular  
ă, la o  
stare  
emoțional  
ă sau la o  
emoție  
intențion  
ală? în  
vreme ce,  
într-  
adevăr,  
emoțiile  
intențion  
ale pot fi  
atribuite  
foarte  
bine  
inconștie

ntului  
spiritual,  
simplele  
stări  
sentiment  
ale sau  
afective  
au însă la  
fel de  
puțin de-  
a face cu  
ființa  
spiritual-  
existenția  
lă, deci  
cu ființa  
umană  
autentică,  
precum  
stările  
determin  
ate de  
pulsioni.  
Dorim să  
subliniem  
în mod  
expres  
faptul că  
reproșul  
nostru cu  
privire la  
o  
oarecare

inexactita  
te se  
adresează  
doar  
cuvântulu  
i  
„emoție”,  
și în  
niciun caz  
emoției în  
sine. Cel  
puțin în  
ceea ce  
privește  
emoția  
intenționa  
lă, în  
sensul lui  
Scheler,  
nimic din  
ea nu este  
inexact.  
Dimpotriv  
ă, gradul  
de  
sensibilita  
te al  
emoției  
poate fi  
mult mai  
mare  
decât ar  
putea fi

vreodată  
gradul de  
pătrunder  
e al  
rațiunii.

Dificultăți  
le pe care  
cercetare  
a le  
întâmpină  
atunci  
când  
încearcă  
să  
exploreze  
din punct  
de vedere  
inconștie  
nt, chiar  
și în mod  
retroactiv  
, procesul  
de  
formare  
al  
realizărilor  
spirituale,  
proces  
fundamen  
tal, dar  
rămas

neexplora  
t, ni se  
relevă din  
următoar  
ea  
situație  
absolut  
banală:  
oamenilor  
de peste  
tot și  
dintotdea  
una le  
place să  
facă  
glume și  
să râdă la  
ele. Dar  
până  
astăzi  
lipsește o  
explicație  
științifică  
completă  
cu privire  
la  
fenomenu  
l glumei,  
respectiv  
la cel al  
râsului.  
Acest  
lucru

arată cât  
de puțin  
depinde  
efectuare  
a unei  
acțiuni de  
cunoaștere  
ea ei  
reflexivă  
și de  
înțelegere  
a ei  
cognitivă.

întorcând  
u-ne la  
paralela  
menționat  
ă, mai  
putem  
adăuga  
următoare  
ea  
concluzie:  
acolo  
unde Eul  
(spiritual)  
pășește  
într-o  
sferă  
inconștie  
ntă, ca  
fundamen

t al său,  
putem  
vorbi de  
apariția  
conștiințe  
i morale,  
a iubirii  
sau a  
artei.  
Acolo  
unde  
dimpotriv  
ă, Se-ul  
(psihofizic  
)  
invadează  
inconștie  
ntul,  
vorbit de  
apariția  
nevrozei  
sau a  
psihozei,  
în funcție  
de ceea  
ce se află  
în  
interiorul  
unei  
astfel de  
patogene  
ze. Astfel,  
vom avea



de-a face  
cu un caz  
psihogen  
(ca la  
nevroză)  
sau cu  
unul  
somatoge  
n. (Ca la  
psihoză.)

11 — Aluzie la

un  
nasai  
din  
Noul  
Testa  
ment.  
În  
care  
se  
suger  
ează  
că.  
dintre  
divers  
ele  
datorii  
moral  
e,  
doar  
„un

lucru  
trebui  
e”:  
credin  
ța în  
Hristo  
s  
(Luca  
10:42)  
.  
(N.red  
.)

<sup>12</sup> — Aluzie la

mode  
lul  
expli  
cativ  
dezvo  
ltat  
de  
biolo  
gul și  
ciber  
netici  
anul  
Jakob  
Johan  
n von  
Uexki  
ill. cu  
nrivir  
e la

felul  
în  
care  
anim  
alele  
inter  
actio  
neaz  
ă cu  
medi  
ul lor  
încon  
jurăt  
or.  
(N.t.)

<sup>13</sup> ————— Vezi

secți  
unea  
..Psv  
chote  
ranie  
.  
Kuns  
t und  
Relig  
ion”  
din  
carte  
a  
mea.  
Vikto  
r E.  
Fran

kl:  
Die  
Psyc  
hothe  
rapie  
in  
der  
Praxi  
s.  
Eine  
kasui  
stisc  
he  
Einfü  
hrun  
g für  
Ärzte  
.  
Münc  
hen.  
1986.

<sup>14</sup> Vezi Viktor E. Frankl. Teoria și terapia nevrozelor.

Introducere în  
entia și actus formează împreună o neregă de termeni 1  
filosofia scolastică pentru a desemna „Potențialitatea”-  
respectiv  
4

## **Interpretarea viselor din perspectiva analizei existențiale**

Dacă din cele discutate până acum reiese că, încă de la început, este extrem de dificil să lămurim problema inconștientului spiritual, nu avem voie să uităm că există totuși o cale prin care putem explora inconștientul, inclusiv pe cel spiritual: calea viselor. De la introducerea în domeniul științelor de către Freud a tehnicii clasice a interpretării viselor, bazată pe metoda asociațiilor libere, avem la dispoziție această posibilitate.

Ca atare, și noi dorim să ne folosim de această metodă. Bineînțeles că vom căuta să aducem în sfera conștientului – și a responsabilității – nu doar fenomenele pulsionale inconștiente, ci și pe cele spirituale inconștiente. După cele spuse, ne putem aștepta ca, în vise, aceste producții autentice ale inconștientului, să întâlnim nu doar elemente ale inconștientului pulsional, ci și elemente ale inconștientului spiritual. Deși ne folosim de aceeași metodă pe care a utilizat-o și Freud atunci când a mers pe urmele inconștientului pulsional, noi ne vom sluji totuși de ea într-un mod diferit, de vreme ce scopul urmărit de noi este altul, și anume aducerea la suprafață a inconștientului spiritual. Așa că îi vom spune psihanalizei: mergem la luptă împreună, dar atacăm separat.

Și în cazul interpretării viselor, conștiința morală rămâne cel mai adecvat model pentru a demonstra felul în care operează inconștientul spiritual.

<sup>14</sup> Vezi Viktor E. Frankl. Teoria și terapia nevrozelor.

**Introducere în**  
Să luăm ca exemplu următorul vis:

O pacientă visează că odată cu hainele murdare a trimis la spălătorie și o pisică murdară. Când a primit hainele înapoi, a găsit printre ele și pisica moartă. Pacienta a făcut următoarele asociații libere cu privire la elementele visului: despre „pisică” – spune că iubește pisicile „mai presus de orice”, dar în același timp o iubește „mai presus de toate” și pe fiica ei, unicul ei copil. Din acest context putem deduce că aici „pisică” înseamnă copil. Dar de ce este pisica „murdară”? Acest lucru se lămurește de îndată ce aflăm de la pacientă că în ultima vreme viața amoroasă a fiicei ei este subiectul multor bârfe în mediul lor social. În acest sens, într-adevăr, „s-au spălat rufe murdare” în public. Acesta este și motivul pentru care pacienta o spionează și o urmărește constant pe fiica ei, după cum ea însăși recunoaște. Ca atare, ce ne transmite visul în întregul lui? El reprezintă un avertisment: pacienta să facă bine să nu o mai tortureze pe fiica ei cu o educație exagerată în privința „purității” ei morale, altfel fiica ei va pieri. Visul exprimă astfel vocea propriei conștiințe morale, care o avertizează pe pacientă.

Nu vedem motivul pentru care ar trebui să renunțăm la o astfel de posibilitate simplă, aceea de a interpreta visul în toate elementele sale distincte. Nu trebuie să rămânem fideli opiniei preconcepționate conform căreia în spatele acestor elemente trebuie să se ascundă cu necesitate niște conținuturi de natură sexual-infantilă. Dimpotrivă, în explorarea datelor empirice ale inconștientului spiritual dorim să ne lăsăm călăuziți de marea virtute a psihanalizei: obiectivitatea. Însă pretindem o astfel de obiectivitate nu doar din partea analizandului, ci și din partea analistului. Așa cum din partea obiectului investigat ne așteptăm la o sinceritate absolută (de exemplu, în privința asociațiilor pe care acesta le produce), tot așa ne așteptăm la o imparțialitate necondiționată și din partea subiectului care investighează, adică la o atitudine obiectivă ce nu-i permite să

<sup>14</sup> Vezi Viktor E. Frankl. Teoria și terapia nevrozelor.  
Introducere în  
închidă ochii în fața faptelor inconștientului spiritual.

Iată un vis aparținând unui alt pacient:

Pacientul relatează un vis recurent, ce se repetă la intervale relativ scurte de timp, uneori chiar în decursul aceleiași nopți, când apare sub forma unor vise în lanț. De fiecare dată, pacientul se află într-un anumit oraș din străinătate, unde intenționează să o sune la telefon pe o anumită doamnă, demers în care eșuează în mod constant. El nu reușește să stabilească cu ea o convorbire telefonică, pentru că discul telefonului are o dimensiune exagerată (conține circa o sută de numere), astfel că-i este imposibil să formeze numărul ei. Când se trezește, pacientul își dă seama că, în realitate, numărul pe care voia să-l formeze era doar asemănător cu cel al doamnei respective, în schimb el este identic cu numărul de telefon al companiei de producție pentru care lucrează cu succes în prezent. În cadrul explorării visului, reiese că pacientul, de profesie compozitor, a petrecut într-adevăr, la un moment dat, o anumită perioadă în orașul respectiv, timp în care s-a ocupat de o lucrare compozițională ce i-a adus mari satisfacții: era vorba despre muzică religioasă. În prezent, după cum am menționat, lucrează cu succes pentru o companie unde face muzică de jazz pentru filme, lucru ce nu-i conferă însă un sentiment de împlinire sufletească. Pacientul declară hotărât că nu poate fi vorba despre un sentiment de nostalgie după orașul respectiv, de vreme ce, exceptând munca sa, anii petrecuți acolo au fost neplăcuți pentru el, din toate punctele de vedere. Nici în ceea ce o privește pe doamna respectivă nu poate fi vorba despre vreun sentiment de dor legat de ea, întrucât nu avusese cu ea nici cea mai vagă relație erotică. Pe de altă parte, pacientul afirmă în mod spontan că vede în acea parte a visului, în care apare discul enorm al telefonului, o reflecție a stării sale actuale, acceptată cu resemnare, și anume imposibilitatea de a face o alegere<sup>16</sup>. Evident că ne întrebăm, ce fel de alegere? Răspunsul vine de la sine: e vorba despre alegerea

<sup>14</sup> Vezi Viktor E. Frankl. Teoria și terapia nevrozelor.

**Introducere în**  
profesională, despre dificultatea de a se decide între a compune muzică profană sau muzică religioasă, el fiind atras de ultima din ele. Dintr-odată, înțelegem și semnificația conținutului central al visului, faptul că pacientul nostru se străduiește în mod repetat, chiar dacă în zadar, „să se conecteze din nou”, să se „re-conecteze”. În latină, „re-conectare” s-ar traduce prin re-ligare, de unde și cuvântul „religie”<sup>17</sup>.

Acest vis, spre deosebire de cel precedent, nu reprezintă un avertisment adresat visătorului, ci exprimă mai degrabă un autoreproș. Ambele vise sunt însă expresii ale conștiinței morale, ale inconștientului spiritual. Dar în cazul celui de-al doilea, nu se face auzită doar conștiința etică, ci, în mod clar, și conștiința de natură artistică. Evident că problematica religioasă personală ce apare în acest vis – ca un conținut concret al spiritualității inconștiente – poate să ia în alte vise o formă mai directă, și anume nu ca problematică religioasă latentă, ci ca una manifestă, precum în exemplul următor: Un pacient visează că tatăl său îi înmânează niște zaharină pe care pacientul o refuză, afirmând cu orgoliu că mai bine își bea cafeaua sau ceaiul amar decât să le îndulcească cu niște înlocuitori. Cu termenul „a înmâna” pacientul asociază următorul lucru: „Transmitere, tradiție. Însă ceea ce tatăl meu îmi transmite prin tradiție este confesiunea religioasă pe care o avem în comun”. Asociațiile libere mai scot la iveală următoarele resturi diurne: cu o seară înainte, pacientul citise într-un ziar un articol ce reproducea dialogul dintre un filosof existențial și un teolog. Argumentele filosofului i se păruseră pacientului foarte plauzibile și a fost impresionat în special de refuzul acestuia cu privire la o religiozitate pe care o considera inautentică din punct de vedere existențial. Îi rămăsese în minte mai ales acea parte a dialogului în care filosoful refuză „să fugă într-o împărăție a credinței sau într-una a viselor” și exclamă: „Ce fel de motiv poate fi acela care să ne facă să ne dorim să fim fericiți? Ceea ce ne interesează pe noi este realitatea!” Deci și aici, în viața diurnă, pacientul refuză un



<sup>14</sup> Vezi Viktor E. Frankl. Teoria și terapia nevrozelor.

Introducere în lucrul inautentic. Dar să mergem mai departe. În aceeași seară, pacientul a ascultat la radio o predică, pe care a perceput-o însă ca pe o mângâiere slabă și oarecum „dulceagă”. De asemenea, a reieșit că într-unul din pasajele articolului menționat se formulase următoarea întrebare: „Cum se simte atunci când ne pierdem gustul (!) pentru viață?” Având toate aceste lucruri în minte, înțelegem cu ușurință felul în care religiozitatea, respectiv confesiunea religioasă transmisă, inautentică din punct de vedere existențial, au fost asociate electiv cu sfera gustului, iar pentru imaginea onirică a fost ales un îndulcitor inautentic, și anume zaharina, ce are rolul de a înlocui zahărul adevărat. Alegerea acestui simbol ni se limpezește cu totul atunci când aflăm că pacientul nostru poartă tot timpul la el, pe post de talisman, un anumit simbol specific confesiunii sale religioase „transmise”, cu scopul de a-l „apăra” de privirile rău-voitoare ale celor din jur, pe care-l păstrează într-o cutiuță de lemn, care la origine a fost o cutiuță de zaharină.

În ceea ce privește manifestările inconștientului spiritual, în alte vise întâlnim problematica religioasă personală a pacientului raportată nu doar la aspectul confesiunii sale religioase în general, așa cum este cazul ultimului vis, ci raportată și la aspectul instituțiilor bisericești în particular. Ca probă empirică pentru această variantă, propun să luăm în considerare următorul vis:

O pacientă visează: „Merg la biserica Alser”. Cu acest lucru ea asociază:

„Pe drumul spre psihoterapeutul meu trec pe lângă biserica Alser și, ajungând în dreptul ei, mi-a trecut de mai multe ori prin minte că sunt pe drumul spre Dumnezeu – dar nu direct prin biserică, ci oarecum prin psihoterapie. Drumul meu spre Dumnezeu trece, ca să zic așa, prin terapeut. Bineînțeles că atunci când mă întorc de la terapie, trec din nou pe lângă biserică. În acest fel, a merge la terapie reprezintă doar un ocol spre biserică”. Visul continuă după cum urmează: „Biserica lasă

<sup>14</sup> Vezi Viktor E. Frankl. Teoria și terapia nevrozelor.

**Introducere în**  
senzația de loc părăsit”. Interpretare: faptul că biserica „este” abandonată semnifică faptul că pacienta a părăsit biserica. În realitate, pacienta a întors într-adevăr spatele bisericii. „Biserica a fost distrusă complet de bombardamente, acoperișul a căzut și doar altarul a rămas intact.” Interpretare: zguduirile – interioare – cauzate de experiența războiului au slăbit-o într-adevăr pe pacientă din punct de vedere psihic, dar în același timp i-au deschis ochii cu privire la locul central (altarul!) al religiei în viața sa. „Cerul albastru strălucește în interior, iar aerul circulă liber.” Interpretare: zgâlțâielile interne menționate i-au eliberat privirea către planul celest. „Însă deasupra mea mai sunt rămășițe de acoperiș, de lemnărie, ce amenință să cadă și mi-e frică de ele.” Interpretare: pacienta se teme de o recădere, de starea de a-fi-îngropată-din-nou-sub-dărâmături. „Și fug afară, oarecum deziluzionată.” Interpretare: într-adevăr, pacienta a avut parte în ultimul timp de unele dezamăgiri mărunte cu privire la aderarea ei nu doar la confesiunea religioasă, ci și la instituțiile ecleziastice. Credința ei necondiționată în biserică a fost știrbită ocazional de anumite impresii legate de presupusa meschinărie și aparenta lipsă de generozitate ale unor preoți și teologi.

În momentul în care aflăm că pacienta manifestă tendințe spre experiențe de natură mistică și extatică, nu mai suntem mirați de faptul că aspectul instituțional bisericesc îi crea anumite perturbări în sfera religioasă. De aceea e interesant să explorăm și această latură a problematicii ei religioase inclusiv în vise, pentru a vedea în ce măsură acest aspect al spiritualității ei inconștiente și-a găsit expresia în ele. Acest lucru este confirmat de următorul vis al pacientei: „Mă aflu în Piața Sf. Ștefan.” Interpretare: centrul Vienei catolice. „Stau în fața portalului Catedralei Sf. Ștefan, care este astupat de un zid.” Interpretare: accesul la creștinism îi este încă blocat. „În interiorul Catedralei este întuneric. Dar eu știu că Dumnezeu este acolo.” La acest element pacienta produce următoarea asociație liberă: „Cu adevărat Tu ești un Dumnezeu ascuns”.<sup>18</sup>

<sup>14</sup> Vezi Viktor E. Frankl. Teoria și terapia nevrozelor.

**Introducere în**  
Visul continuă: „Caut intrarea”. Interpretare: pacienta caută accesul la creștinism. „Este aproape ora douăsprezece.” Interpretare: a sosit timpul. „Părintele N.N. ține o predică înăuntru.” (Pentru ea, părintele N.N. este o figură reprezentativă a creștinismului.) „Printr-o lucrarnă îi pot vedea capul.” Interpretare: persoana acestui părinte transmite doar o mică parte din ceea ce el reprezintă. „Vreau să pătrund în interior.” Interpretare: vrea să se îndepărteze de aparență și să se îndrepte spre esență. „Alerg prin niște coridoare strâmte.” Interpretare: strâmt = anxietate<sup>19</sup>. Pacienta se află într-o stare anxioasă, de așteptare neliniștită, dornică de a-și atinge scopul. „Am o bombonieră la mine, cu inscripția: «Dumnezeu te cheamă».” Interpretare: chemarea ei spre o viață religioasă (scopul ei spre care aspiră cu atâta nerăbdare), deci însăși calea într-acolo ascunde în sine dulceața unei experiențe mistico-extatice. „Scot o bomboană din cutie și o mănânc, deși știu că îmi poate dăuna.” Interpretare: pacienta a relatat de mai multe ori faptul că prin extazele ei mistice se expune în mod conștient pericolului „de a cădea pradă nebuniei”, de a cădea bolnavă. „Mi-e teamă că cineva ar putea vedea inscripția de pe bombonieră. Mă rușinez și încep să o șterg.” Asociație liberă: pacienta știe că va fi publicat „cazul”<sup>20</sup> ei și de aceea face tot posibilul pentru a împiedica această publicare.

În acest punct, ne confruntăm cu un aspect important pentru investigațiile noastre ulterioare, și anume cu faptul că oamenilor le este uneori rușine de religiozitatea lor și încearcă să o ascundă. Ar fi o greșeală enormă să confundăm o astfel de rușine cu o inhibiție nevrotică. Rușinea este un sentiment cu totul natural și nu poate fi asimilată sub nicio formă cu o inhibiție nevrotică. Datorită unui eseu al lui Max Scheler pe marginea acestui subiect, știm că rușinea îndeplinește o anumită funcție proiectivă și în iubire. Scopul ei constă în a preveni ca un lucru să se transforme pur și simplu într-un obiect – obiect al unor spectatori. Ca atare, putem spune că iubirea are aversiune față de actul de a fi privită. De aceea, ea

<sup>14</sup> Vezi Viktor E. Frankl. Teoria și terapia nevrozelor.

**Introducere în**  
evită spațiul public. Omul se teme că un lucru sfânt lui îi va fi pângărit în sau de spațiul public. Această profanare poate avea loc, de exemplu, printr-o pierdere a caracterului direct specific devotării față de celălalt. Acest caracter imediat este amenințat de faptul că dăruirea este transformată nu doar într-un obiect supus privirii unor străini, dar și într-un obiect al autoobservației. În ambele cazuri, caracterul de autenticitate nemijlocită, originară, a iubirii, existențialitatea ei sunt supuse riscului de a pieri sau de a se transforma într-o facticitate a unei stări observate de alții sau a unei stări de autoobservare. Cu alte cuvinte, din cauza unei priviri străine sau a unei autoobservări, actul iubirii este în pericol de a-și slăbi partea de Eu și de a-și întări partea de Se.

Ceva similar se întâmplă și în cazul unui alt lucru, nu mai puțin sacru pentru om, dacă nu chiar cel mai sacru dintre toate: religiozitatea sa. Să nu uităm că religiozitatea implică, la fel ca iubirea, o intimitate autentică. Ea îi este „intimă” omului în două sensuri: pe de o parte, ea reprezintă lucrul „cel mai profund” din el, pe de altă parte, asemenea iubirii, ea este protejată de podoare. De dragul propriei autenticități, și religiozitatea adevărată se ascunde de privirea publică, se ascunde pentru a nu se trăda. De aceea, pacienții noștri se tem să-și „trădeze” experiențele lor religioase „intime”, atât în sensul de „a le divulga”, cât și în sensul de „a comite o trădare”. Nu vor să-și afișeze experiența intimă în fața unor oameni care ar fi incapabili să o înțeleagă sau să o privească drept fiind ceva autentic și care ar putea-o percepe ca pe ceva inautentic. Astfel de pacienți se tem că psihoterapeutul căruia i-ar divulga experiențele lor ar putea încerca să le demaște religiozitatea ca nefiind altceva decât o formă de sublimare a libidoului sau să o deconspire ca pe ceva impersonal, ceva ce nu ține de sfera Eului, ci a Se-ului („inconștientul arhaic”) sau a mulțimii impersonale („inconștientul colectiv”) <sup>21</sup>.

Doar dacă privim lucrurile în acest fel putem înțelege de ce

<sup>14</sup> Vezi Viktor E. Frankl. Teoria si terania nevrozelor.

**Introducere în**  
ultima pacientă menționată trăia o profundă aversiune la gândul de a se vedea publicată ca un „studiu de caz”, în care sentimentele ei religioase urmau să fie degradate la statutul de obiect al unei investigații. Bineînțeles, această aversiune nu se referă doar la publicații, jena față de sfera publică nu se rezumă doar la teama de a deveni un „caz public”, ci și la aceea de a fi prezentat unui „public”, ca obiect al unei observări. Ne gândim aici la experiențele pe care le-am avut până acum în activitatea noastră universitară în domeniul psihoterapiei.

În timpul cursurilor, pacienții despre care discutăm nu sunt conduși în sala de curs, ci discuțiile cu ei se desfășoară mai degrabă într-o sală alăturată, între patru ochi și în fața unui microfon, care transmite în sala de curs ceea ce se discută, cu ajutorul unui sistem de amplificare. În acest fel, pacienții nu sunt expuși privirilor publicului, ci urechilor lui, publicul fiind deci un „auditoriu” în adevăratul sens al cuvântului. Astfel, nu se „arată” nimic, ci lucrurile sunt aduse la urechea „ascultătorilor”. Cu toate acestea, afirmațiile pacienților sunt și rămân într-o oarecare măsură o declarație coram publico (în fața publicului), pentru că transmiterea convorbirii în sala de curs are loc, bineînțeles, cu acordul lor. E foarte interesant de remarcat faptul că aceiași pacienți care, în condițiile optime create de noi cu privire la protecția anonimatului (lucru ce contribuie la diminuarea timidității lor), sunt extrem de deschiși să relateze despre viața lor sexuală în cel mai intim mod cu putință sau să vorbească despre diverse detalii perverse sunt cuprinși în schimb de tot felul de „inhibiții” de îndată ce discuția se îndreaptă spre viața lor religioasă intimă. De exemplu, în timpul unei astfel de discuții purtate în fața microfonului într-o încăpere de lângă sala de curs, o pacientă este întrebată în mod spontan despre visele ei. La această întrebare neașteptată, pacienta reproduce următorul vis:

„Mă aflu în mijlocul unei mulțimi mari de oameni, un fel de

<sup>14</sup> Vezi Viktor E. Frankl. Teoria și terapia nevrozelor.

**Introducere în**  
bălci. Toată lumea se mișcă într-o direcție, în timp ce eu mă strădui să înaintez în direcția opusă.” Interpretare: în învâlmășeala bălciului pe care o reprezintă această lume, majoritatea oamenilor sunt orientați cam în aceeași direcție, adică sunt „masificați”. Însă pacienta înoată, ca să spunem așa, împotriva acestui curent. „Oarecum, știu direcția în care trebuie să merg, pentru că pe cer strălucește o lumină după care mă orientez. Această lumină devine din ce în ce mai intensă, luând în cele din urmă forma unei figuri.” Interpretare: La început, pacienta cunoaște doar aproximativ direcția de urmat, dar apoi îi este din ce în ce mai clară. O întrebăm despre ce fel de figură e vorba. Pacienta începe imediat să se fâstăcească și, după multă ezitare, ne întreabă cu o privire rugătoare: „Chiar trebuie să vorbesc despre asta?” Ea reușește să ne dezvăluie secretul abia după ce insistăm de mai multe ori: „Este figura lui Hristos”. În vis, conștiința morală îi impune să-l urmeze pe Hristos, să meargă pe calea ei în calitate de creștină.

În acest vis, nu mai putem vorbi de o frământare religioasă propriu-zisă, de vreme ce, pentru pacienta noastră, religia și calea religioasă se află în afara oricărei îndoieli. Prin contrast, în visele relatate anterior ale altor pacienți exista o neliniște religioasă clară, ce ni s-a arătat într-o manieră mai mult sau mai puțin voalată, în funcție de gradul în care religiozitatea respectivului visător era una manifestă sau latentă, cu alte cuvinte, în funcție de modul în care religiozitatea persoanei respective îi era ei înseși conștientă sau inconștientă, adică refulată. Faptul că religiozitatea poate fi „refulată”, ascunsă de Eul conștient, nu constituie o surpriză, dacă ținem cont de cele spuse mai sus cu privire la caracterul cu adevărat „intim” al religiozității autentice. Însă nu e surprinzător nici faptul că în mod ocazional dăm peste motive clar religioase în visele unor persoane nereligioase, întrucât am văzut faptul că, din motive profunde și esențiale, nu există doar un libido inconștient sau refulat, ci și o religio inconștientă sau refulată. După cele discutate la început, e evident că, în timp ce primul dintre ele,

<sup>14</sup> Vezi Viktor E. Frankl. Teoria si terania nevrozelor.  
Introducere în  
libidoul, poate fi atribuit inconstientului pulsional, cea de-a  
doua, religia, ține în esență de inconstientul spiritual. Acest  
lucru constituie o premisă importantă pentru investigațiile  
noastre ulterioare.

<sup>8</sup> Pentru a înfi  
limba germană cuvântul „wählen” înseamnă atât „a forma  
un număr de telefon”, cât si „a alege”. fN.t.f

<sup>17</sup> Conform Sfântului Augustin, substantivul „religio” (religie)  
provine din verbul latin „religare” fa lega din nou și semnifică  
legătura regăsită dintre om și Dumnezeu. fN.t.f

<sup>18</sup> Citat din Cartea lui Isaia. „Dumnezeul ascuns” (în lat.„Deus  
absconditus”) este un concect teologic care se referă la faptul  
că nu nutem

<sup>20</sup> În limba germană, cuvântul „der Fall” înseamnă  
atât „caz”, cât si -cădere”, de aceea pacienta asociază  
faptul de a cădea bolnavă cu publicarea cazului ei. (N.t.î

<sup>21</sup> Una dintre pacientele mele a exclamat odată în mod spontan: -  
Cum se face că îmi este rușine de toate lucrurile religioase, care  
îmi par a fi penibile și ridicole? Stiu si eu foarte bine de ce mă  
rușinez de nevoile mele religioase: nota predominantă a  
psihoteraniei de care am avut parte în

se spunea că asemenea dorințe nu reprezintă altceva decât  
visări, speculații absurde, că nu există decât ceea ce vedem și  
auzim, si că tot restul reprezintă doar un nonsens provocat de o  
traumă sau de o evadare în boală. (Cu scopul de a fugi de viața  
reală. î Asa că ori de câte ori vorbeam despre nevoia mea de  
Dumnezeu. îmi era teamă că acest lucru îmi va atrage

discuții purtate ne lângă subiect”.

<sup>14</sup> Vezi Viktor E. Frankl. Teoria și terapia nevrozelor.

## Introducere în **Transcendența conștiinței morale**

Dacă în secțiunea precedentă, referitoare la interpretarea viselor din perspectiva analizei existențiale, am scos la iveală acest fapt psihologic al religiozității inconștiente (și refulate), scopul nostru acum este să arătăm în ce măsură rezultatele psihologice ale analizei existențiale corespund și așteptărilor ontologice. Într-adevăr, acest lucru se confirmă, pentru că analiza existențială a conștiinței morale, așa cum am abordat-o în secțiunea anterioară, trebuie să ne înfățișeze (dacă e să o urmărim până la ultimele sale consecințe) o situație de cea mai mare importanță, pe care dorim să o desemnăm încă de la început cu termenul de „transcendență a conștiinței morale”. Pentru a explica ce înseamnă transcendența conștiinței morale trebuie să pornim de la următoarele fapte:

Orice libertate are un „față de ce” și un „pentru ce”. La întrebarea „față de ce” poate fi omul liber, răspunsul este: față de ființa pulsională; altfel spus: Eul său este liber în raport cu Se-ul. Însă la întrebarea „pentru ce” este omul liber, răspunsul este: pentru ființa sa responsabilă. Libertatea voinței umane înseamnă deci a fi liber „de” ființa pulsională „în vederea” faptului-de-a-fi- responsabil, de a avea conștiință morală.

Aceste două fațete ale condiției umane sunt cel mai bine exprimate de următoarea frază imperativă, aparținând lui Marie von Ebner-Eschenbach: „Fii stăpânul propriei voințe și slujitorul propriei conștiințe morale!” Pornind de la această afirmație, de la această cerință de natură etică, dorim să explicăm ceea ce am numit prin sintagma „transcendența conștiinței morale”. Reflecțiile noastre sunt următoarele:

„Fii stăpânul propriei voințe... ” Stăpân al propriei voințe sunt deja, în măsura în care sunt om, cu condiția să-mi înțeleg în



<sup>14</sup> Vezi Viktor E. Frankl. Teoria și terapia nevrozelor.

**Introducere în**  
același timp în mod corect calitatea faptului de a fi om, adică să mă înțeleg ca ființă liberă, să- mi înțeleg întreaga ființare ca fiind pe deplin responsabilă. Dacă sunt însă și un „slujitor al propriei conștiințe morale”, cu condiția să pot face acest lucru, atunci această conștiință trebuie să fie altceva, ceva mai mare decât propria mea persoană. Ea trebuie să fie mai presus de omul care doar își ascultă „vocea conștiinței”, ea trebuie să fie în afara sferei umanului. Cu alte cuvinte, nu pot să fiu slujitor al propriei mele conștiințe morale decât dacă, în înțelegerea mea cu privire la mine, concep conștiința morală ca un fenomen ce transcende simpla mea ființă și, ca atare, mă înțeleg pe mine însumi și existența mea din această perspectivă a transcendenței. Deci nu pot să consider fenomenul conștiinței morale doar prin prisma facticității sale psihice, ci trebuie să-l înțeleg și în esența sa transcendențială. „Slujitor al propriei conștiințe morale” pot fi doar atunci când dialogul cu conștiința mea este un dialog autentic, nu un simplu monolog, deci atunci când conștiința mea morală este dincolo de Eul meu, este o portavoce pentru un lucru distinct de mine.

Să fie deci o greșeală a limbii atunci când vorbim despre „vocea” conștiinței morale? Conștiința nu-și poate „avea propria voce”, de vreme ce ea însăși „este” o voce – vocea transcendenței. Omul ascultă această voce, dar ea nu provine de la el. Dimpotrivă, abia caracterul transcendent al conștiinței morale ne permite să înțelegem omul și în special personalitatea lui, într-un sens mai profund. În această lumină, termenul de „persoană” câștigă o nouă semnificație. Acum am putea spune: prin conștiința morală a persoanei umane personat (răsună) o instanță aflată dincolo de uman. Despre ce fel de instanță ar putea fi vorba nu ne putem da seama doar din perspectiva problematicei originii conștiinței morale sau a rădăcinilor ei transcendente. Însă putem afirma cu ușurință că, la rândul ei, această instanță trebuie să fie în mod necesar de natură personală, iar această concluzie ontologică ar trebui să

<sup>14</sup> Vezi Viktor E. Frankl. Teoria și terapia nevrozelor.

**Introducere în**  
ne facă să conștientăm cu privire la „asemănarea după chip” dintre această instanță personală transcendentă și persoana umană.

În calitate de fapt psihic imanent, conștiința morală ne trimite deci la transcendență. Ea poate fi înțeleasă doar prin referire la transcendență, doar în calitate de fenomen transcendent. E ceva asemănător ombilicului uman, care ne-ar părea lipsit de sens dacă ar fi să-l privim ca fenomen separat. Ombilicul nu poate fi înțeles decât în contextul preistoriei sale, al istoriei de dinaintea nașterii omului, ca un „rest” al acestei istorii ce trimite, dincolo de individul însuși, la organismul matern originar în care s-a format cândva. Tot astfel și conștiința morală se lasă înțeleasă pe de-a-ntregul doar atunci când ea este privită în calitate de fenomen ce trimite la o origine transcendentă. Atâta vreme cât în cadrul ontogenezei biologice tindem să privim omul ca individ izolat, în afara contextului originii sale, nu vom putea înțelege toate aspectele legate de organismul său. Același lucru este valabil și în cazul ontologiei omului. Nu-i vom putea înțelege toate aspectele (și mai ales conștiința sa morală) dacă nu ne raportăm la o origine de natură transcendentă. Conștiința devine comprehensibilă doar plecând de la o dimensiune extraumană, deci doar și numai atunci când înțelegem omul în calitate sa de creatură, astfel că putem spune: ca stăpân al voinței mele, sunt creator, însă ca slujitor al conștiinței mele, sunt ființă creată. Cu alte cuvinte, pentru a explica condiția umană de ființă liberă este suficientă existențialitatea, însă pentru a explica condiția umană a faptului-de-a-fi-responsabil trebuie să apelez la transcendentalitatea faptului de a avea conștiință morală.

Astfel, conștiința morală, pe care ne-am luat-o ca model pentru a înțelege inconștientul spiritual, pare să joace un rol-cheie în dezvăluirea transcendenței esențiale a inconștientului spiritual. Faptul psihologic al conștiinței morale nu este decât aspectul imanent al unui fenomen transcendent, este doar fragmentul ce

<sup>14</sup> Vezi Viktor E. Frankl. Teoria și terapia nevrozelor.

**Introducere în**  
pătrunde în imanența psihologică. Conștiința morală nu este decât latura immanentă a unui întreg transcendent, care iese din planul imanenței psihice și care, astfel, transcende acest plan. De aceea, conștiința morală nu poate fi niciodată proiectată fără violență din spațiul spiritului în plan psihic, așa cum încearcă în van să demonstreze toate „explicațiile” psihologice<sup>22</sup>.

Conștiința morală este deci vocea transcendenței și, din acest motiv, este ea însăși transcendentă. Din această perspectivă, omul nereligios nu este nimic altceva decât omul care ignoră această transcendență a conștiinței morale.

Și omul nereligios „are” o conștiință și „poartă” o responsabilitate, dar el nu-și pune întrebări suplimentare. El nu se întreabă nici care sunt acele lucruri de care este responsabil și nici de unde provine conștiința sa morală. Însă acest lucru nu trebuie să ne mire:

în „Cartea întâi a Regilor” (3:2-9) se relatează cum pe vremea când Samuel era slujitorul marelui preot Eli, într-o noapte, în timp ce dormea în templu, a fost trezit de o voce care-l chema pe nume. Samuel s-a ridicat și s-a dus să-l întrebe pe Eli ce dorea. Dar marele preot nu-l chemase pe Samuel, așa că l-a trimis să se culce la loc. Abia după ce această scenă s-a mai repetat de două ori, marele preot i-a spus lui Samuel ca data viitoare când își mai aude numele chemat, să se ridice și să spună: „Vorbește, Doamne! Robul tău te ascultă!”

Pentru că era încă un băiețandru, chiar și profetul Samuel a ignorat inițial chemarea transcendenței care i se adresa. În aceste condiții, cum ar putea oare un om obișnuit să recunoască cu ușurință caracterul transcendent al vocii sale, pe care o aude venind dinspre conștiința sa morală? De ce ar trebui atunci să ne mire faptul că el consideră această voce un lucru aflat pur și simplu în el?

Omul nereligios este deci omul care își percepe conștiința morală

<sup>14</sup> Vezi Viktor E. Frankl. Teoria si terania nevrozelor.

**Introducere în**  
ca făcând parte din facticitatea psihică. Privind-o ca pe un fapt immanent, el se oprește. Se oprește înainte de vreme. El consideră conștiința morală ca fiind lucrul ultim, instanța supremă, față de care se simte responsabil. Însă conștiința morală nu este etalonul suprem al faptului-de-a-fi-responsabil, nu este lucrul ultim, ci penultim. Pe drumul său în căutarea sensului vieții, omul nereligios s-a oprit prematur, pentru că el nu reușește să treacă dincolo de conștiința sa morală, nu-și pune întrebări dincolo de ea. El abia a atins un vârf secundar. Dar care ar putea fi motivul pentru care omul nereligios nu merge mai departe? Motivul este că el nu vrea să-și „piardă pământul de sub picioare”. Adevăratul vârf rămâne ascuns privirii sale, rămâne învăluit în ceață, iar el nu se aventurează în această ceață, în necunoscut. Doar omul religios întreprinde acest act de curaj. Dar ce i-ar împiedica pe cei doi să-și ia rămas-bun unul de la celălalt fără ranchiună, tocmai în punctul în care unul rămâne pe loc, iar celălalt pornește pe calea finală?

Tocmai omul religios ar trebui să poată respecta această decizie negativă a semenului său. Ar trebui să o accepte atât ca pe o posibilitate de principiu, cât și ca pe o realitate de fapt, pentru că tocmai omul religios ar trebui să știe că libertatea unei astfel de decizii este una dorită și creată de Dumnezeu. Omul este atât de liber, a fost creat atât de liber de creatorul său, încât libertatea lui include și posibilitatea de a spune „Nu”. Libertatea sa merge până într-acolo, încât ființa creată să poată decide inclusiv împotriva creatorului ei, să-l poată nega pe Dumnezeu.

Pe de altă parte, este adevărat că omul se mulțumește doar cu negarea numelui lui Dumnezeu. Din aroganță, el vorbește doar despre „divin” sau despre „divinitate”. Și chiar și acesteia din urmă, el ar prefera să-i dea un nume particular sau să o ascundă cu orice preț în spatele unor expresii vagi, nebulose, de natură panteistă. Căci, așa cum e nevoie de puțin curaj pentru a-și declara credința față de un lucru pe care l-a

<sup>14</sup> Vezi Viktor E. Frankl. Teoria și terapia nevrozelor.

**Introducere în**  
cunoscut, tot așa e nevoie și de puțină smerenie pentru a-l desemna cu acel cuvânt cu care oamenii îl numesc de mii de ani: pur și simplu cu cuvântul „Dumnezeu”.

Până acum ne-am ocupat în principal de acel ceva „pentru care” suntem responsabili și am văzut cum întrebarea etică se transformă într-una de natură religioasă. Însă conștiința morală nu doar că trimite la transcendență, dar ea și izvorăște din transcendență. Acesta este motivul pentru care ea este ireductibilă din punct de vedere ontic. Plecând de la problema originii conștiinței morale, soluția nu poate fi nici de natură psihologică, nici de natură psihogenetică, ci doar ontologică.

Deja Hebbel a fost cel care a constatat inutilitatea tuturor tentativelor de a reduce ontic conștiința morală, de a găsi un răspuns ontic la întrebarea privitoare la acel ceva din care ea provine. Într-o scrisoare (datată 13.05.1857) adresată lui Uechtritz, acesta scria: „Conștiința morală se află într-un contrast izbitor cu orice fel de scopuri materialiste ale omului și, dacă încercăm s-o fundamentăm pe instinctul sexual de conservare al speciei, în sensul de factor reglator și corector al individului – lucru ce se va întâmpla, cu siguranță, mai devreme sau mai târziu, dacă nu s-a întâmplat deja –, această conștiință morală nu va fi câtuși de puțin nici explicată, nici anulată”. Ceea ce Hebbel profetă în acest loc s-a întâmplat între timp. Într-adevăr, psihanaliza a încercat să explice conștiința morală pe baza pulsuniilor, reducând-o la acestea. Psihanaliza numește conștiința morală Supraeu și derivă acest Supraeu din introiectarea imaginii tatălui.

Dar așa cum Eul nu poate fi derivat din Se, tot astfel, nici Supraeul nu poate fi derivat din Eu. Aici ne aflăm în fața unei duble aporii: pe de o parte, existențialitatea Eului și, pe de altă parte, transcendentalitatea așa-numitului Supraeu. În privința primului fenomen, am menționat deja că faptul (existențial)-de-a-fi-responsabil, care este specific omului, nu poate fi

<sup>14</sup> Vezi Viktor E. Frankl. Teoria și terapia nevrozelor.

**Introducere în**  
niciodată recus la aspectul său pulsional, că Eul nu poate fi  
niciodată derivat din sfera pulsională, că noțiunea de „pulsuni  
ale Eului” reprezintă mai degrabă o contradicție în sine.  
Pulsunile nu se pot refula, cenzura sau sublima pe ele însele.  
Și chiar dacă, din punct de vedere biologic, energia pulsională  
este folosită pentru canalizarea propriei pulsionalități, ceea ce  
ea pune în mișcare nu poate fi explicat, din nou, tot pe bază  
pulsională.

Așa cum Se-ul nu se poate reprima pe sine, tot astfel nici Eul  
nu poate fi responsabil de sine însuși. Eul nu-și poate fi  
niciodată propriul său legislator etic. De aceea, el nu poate  
decreta niciun fel de „imperativ categoric” autonom, pentru că  
orice imperativ categoric este legitimat, în ultimă instanță,  
exclusiv de transcendență, nu de imanență. Caracterul său  
categoric este și coincide cu cel al transcendenței sale și, din  
acest motiv, nu poate fi derivat din imanență. Faptul că Eul, în  
contrast cu Se-ul aparținând pulsionalului, este în mod esențial  
faptul-de-a-fi-responsabil, nu înseamnă nici pe departe că acest  
Eu responsabil este responsabil doar față de sine însuși. Ființa  
liberă înseamnă foarte puțin sau chiar nimic dacă nu are un  
etalon la care să se raporteze. Dar nici ființa responsabilă nu  
este completă dacă nu are un „pentru ce”.

Deci așa cum nici voința (Eul) nu poate fi derivată din pulsuni  
(din Se), tot astfel nici sentimentul de datorie (Supraeul) nu  
poate fi derivat din voință, căci să ne amintim de frumoasele  
cuvinte ale lui Goethe: „Orice voință/e doar o vrere (... )/chef,  
vrere se supun la trebuință”<sup>23</sup>. Datoria (ceea ce „trebuie”)   
precede astfel întotdeauna voința, este anterioară ei din punct  
de vedere ontologic. Așa cum nu pot să ofer un răspuns decât  
dacă mi s-a pus o întrebare și așa cum orice răspuns necesită  
un „ceva despre care” vorbim, care să existe anterior  
răspunsului însuși, tot astfel, acel „pentru ce” din cadrul  
oricărei responsabilități trebuie să preceadă responsabilitatea  
însăși. Există o datorie (un „trebuie”) care îmi este dată

<sup>14</sup> Vezi Viktor E. Frankl. Teoria și terapia nevrozelor.

**Introducere în**  
dinainte, așa încât să am un „pentru ce” să fiu responsabil, un  
ceva pe care să trebuiască să-l vreau.

În spatele Supraeului omului nu se află Eul unui supraom, ci în  
spatele conștiinței morale stă un „Tu al lui Dumnezeu”.  
Conștiința morală nu ar putea reprezenta niciodată un cuvânt  
cu putere în planul imanent dacă nu ar exista „Tu” în calitate  
de cuvânt al transcendenței.

Niciun Supraeu și niciun „Ideal al Eului” nu ar putea fi  
vreodată eficiente dacă ele ar proveni doar din propria mea  
persoană, dacă ele ar reprezenta doar un model conceput și  
creat de mine și dacă, într-o oarecare măsură, nu ar avea  
natura unor lucruri pre-existente, gata să fie descoperite. Ele  
nu ar putea fi niciodată eficiente dacă ar fi propriile mele  
invenții.

Iar atunci când Jean-Paul Sartre spune că omul este liber și îi  
cere acestuia să aleagă, să se inventeze pe sine, să se  
„proiecteze” pe sine, afirmând că omul se poate inventa pe el  
însuși fără a avea nevoie de vreun model sau de vreo  
intervenție din afara sferei umane, atunci trebuie să ne  
întrebăm: un asemenea început nu seamănă oare cu celebrul  
truc indian al frânghiei? Magicianul aruncă în sus o frânghie ce  
rămâne apoi suspendată în aer și pretinde că pe ea se poate  
cătara un băiat. Și Sartre consideră, la fel, că omul își  
proiectează în nimic ființa-ce-trebuie-să-fie, fără a avea niciun  
sprijin de nicăieri, și crede că apoi acest om poate să  
progreseze, să se dezvolte pornind de la acest proiect.

Vedem că aceasta nu reprezintă nimic altceva decât o  
psihanaliză ontologizată, o ontologizare a teoriei  
psihanalitice a Supraeului. Ceea ce psihanaliza susține nu  
înseamnă, nici mai mult, nici mai puțin, decât următorul  
lucru: cu ajutorul Supraeului, Eul se trage singur de păr din  
mlaștina Se-ului.

<sup>14</sup> Vezi Viktor E. Frankl. Teoria și terapia nevrozelor.

**Introducere în**  
În realitate, nu Dumnezeu este imaginea tatălui, ci tatăl este un  
imago al lui Dumnezeu. Pentru noi, nu tatăl este prototipul  
oricărei forme de divinitate, ci exact invers, Dumnezeu este  
prototipul oricărei forme de paternitate.  
Tatăl este primul doar din punct de vedere ontogenetic,  
biologic și biografic. Din punct de vedere ontologic, însă,  
Dumnezeu este cel dintâi.  
Deci relația tată-copil este într-adevăr anterioară, din  
perspectivă psihologică, relației om-Dumnezeu, dar, din  
perspectivă ontologică, ea nu este un model pentru cea din  
urmă, ci reprezintă o reflecție a ei. Din punct de vedere  
ontologic, tatăl meu biologic, care m-a conceput, este doar  
întâmplător primul reprezentant al Celui care le-a creat pe  
toate. Deci în plan ontologic, creatorul meu natural nu este  
decât primul simbol și astfel, într-o oarecare măsură, imaginea  
Creatorului supranatural al întregii naturi<sup>24</sup>.

<sup>23</sup> J.W. von Goethe. „Cuvinte originare. Qrfice”. trad. de Grete  
Tartler. în Onere alese, voi. 1: Poezii. Rao. 2013. n. 378.

ceresc, am căutat alte ceruri de substituție. Astfel am aiuns. În  
cazul meu, la acest dor nestăvilit dună un tată biologic – ne care  
nu l-am cunoscut niciodată! – și la atașamentul meu față de  
mama decedată”. Cu o altă  
ocazie: „Nostalgia dună Dumnezeu, dorința mea de a pătrunde în  
câmnul

6

## **Religiozitatea de la nivel inconștient**

Dacă examinăm nu doar rezultatele obținute în secțiunile



<sup>14</sup> Vezi Viktor E. Frankl. Teoria și terapia nevrozelor.

Introducere în  
precedente, ci le privim împreună cu celelalte rezultate  
dobândite anterior de analiza existențială, atunci ni se  
dezvăluie în fața ochilor un proces în trei etape, ca rezultat al  
investigațiilor noastre:

Punctul de plecare l-a constituit faptul fenomenologic  
fundamental că ființa umană este ființă conștientă și ființă  
responsabilă în același timp. Cu alte cuvinte, omul este sinteza  
sau „potențarea” celor două aspecte în conștiința  
responsabilității, în ființa ce este conștientă că poartă o  
anumită responsabilitate.

Într-o a doua fază de dezvoltare, analiza existențială s-a  
aventurat către spiritualitatea inconștientă. Așa cum, în calitate  
de logoterapie, ea a extins domeniul psihoterapiei dincolo de  
sfera psihicului – ce fusese singurul obiect al psihoterapiei de  
până atunci – prin includerea sferei spirituale, tot astfel, ea a  
cunoscut și a vorbit și despre latura spirituală din inconștient,  
adică despre logosul inconștient: Se-ului, în calitate de  
inconștient pulsional, i s-a adăugat ca element nou  
inconștientul spiritual. Cu această spiritualitate inconștientă a  
omului – despre care am spus că ține de sfera Eului – a fost  
scoasă la iveală acea latură profundă și inconștientă în care se  
iau marile decizii autentice din punct de vedere existențial. De  
aici am dedus, nici mai mult, nici mai puțin, că pe lângă  
conștiința responsabilității, respectiv responsabilitatea  
conștientă, trebuie să mai existe și o responsabilitate de natură  
inconștientă.

Cu descoperirea inconștientului spiritual, analiza existențială a  
evitat pericolul căreia i-a căzut pradă psihanaliza, atunci când  
aceasta a identificat inconștientul cu Se-ul și l-a despărțit de  
Eu. Dar prin descoperirea noastră, analiza existențială a mai  
eludat o amenințare internă. Mai exact, recunoscând  
inconștientul spiritual, ea a contracarat pe de altă parte orice  
posibilitate de intelectualizare și de raționalizare unilaterală cu  
privire la esența umană. Omul nu a mai putut fi considerat o

<sup>14</sup> Vezi Viktor E. Frankl. Teoria și terapia nevrozelor.

**Introducere în**  
ființa exclusiv rațională, o ființă ce se lasă purtată în totalitate de rațiunea „practică” sau teoretică.

În cea de-a treia fază de dezvoltare a ei, analiza existențială a dezvăluit religiozitatea inconștientă aflată în interiorul spiritualității inconștiente a omului. Această religiozitate inconștientă trebuie înțeleasă ca o relație inconștientă cu Dumnezeu, o relație cu transcendența, care, după toate aparențele, îi este imanentă omului, chiar dacă adesea rămâne într-o stare latentă. Deci, dacă odată cu descoperirea spiritualității inconștiente, Eul (spiritualul) a devenit vizibil în spatele Se-ului (inconștientul), atunci odată cu descoperirea religiozității inconștiente, în spatele Eului imanent a devenit vizibil un „Tu” transcendent. Deci dacă Eul s-a dovedit a fi „și inconștient”, respectiv inconștientul s-a dovedit a fi „și spiritual”, atunci acest inconștient spiritual s-a dezvăluit a fi „și transcendent”.

Această spiritualitate inconștientă care ni se divulgă - spiritualitate înglobată și inclusă în conceptul de „inconștient transcendent” al omului - ne indică faptul că noi tindem întotdeauna în mod inconștient către Dumnezeu<sup>25</sup>, că avem dintotdeauna o relație intențională cu Dumnezeu, chiar dacă această relație ne rămâne inconștientă. Pe acest Dumnezeu îl numim Dumnezeul „inconștient” sau „neștiut”.

Dar vorbind despre Dumnezeul „neștiut” sau „inconștient”, acest lucru nu înseamnă că Dumnezeu în sine sau pentru sine își este inconștient lui însuși, ci mai degrabă că uneori Dumnezeu este prezent, dar nu e conștientizat de noi, că relația noastră cu el poate să nu fie conștientă, adică e refulată, rămânând astfel ascunsă chiar față de noi înșine<sup>26</sup>.

Despre „Dumnezeul ascuns” se vorbea deja în Psalmi, iar Antichitatea greacă i-a închinat un altar sub forma „Zeului Necunoscut”. Conceptul n-ostu de „Dumnezeu neștiut” se

<sup>14</sup> Vezi Viktor E. Frankl. Teoria și terapia nevrozelor.

**Introducere în**  
referă deci la relația ascunsă a omului cu un Dumnezeu ce rămâne ascuns.

Această expresie trebuie separată însă de trei interpretări posibile care sunt eronate. În primul rând, acest „Dumnezeu neștiut” nu trebuie înțeles în sens panteist. Este departe de intenția noastră să afirmăm că inconștientul sau chiar Se-ul ar fi de natură divină. Chiar dacă am demonstrat că inconștientul are „și un aspect spiritual”, incluzând deci în sine și o religiozitate inconștientă, acest lucru nu ar putea justifica niciodată gestul de a învălui inconștientul într-un nimb divin. Faptul că avem dintotdeauna o relație inconștientă cu Dumnezeu nu înseamnă nici pe departe că Dumnezeu este „în noi”, că locuiește în mod inconștient în noi sau că el ne umple inconștientul. Toate acestea nu ar reprezenta decât tezele unei teologii diletantiste.

O altă posibilă interpretare incorectă a acestui concept ar fi aceea de a vorbi despre „Dumnezeul neștiut” dintr-o perspectivă specifică ocultismului. Paradoxul conceptului nostru, cel de „cunoaștere inconștientă” cu privire la Dumnezeu, ar putea conduce în acest caz la presupunerea că inconștientul este omniscient sau că, în orice caz, el știe mai multe decât conștientul însuși. Cu alte cuvinte, Se-ul ar ști mai multe decât Eul. Așa cum am mai spus, nu doar că inconștientul nu este de natură divină, dar el nu deține nici măcar un singur atribut divin. Ca atare, el nu posedă nici atributul omnicienței. Dacă prima interpretare eronată am putea-o atribui unei teologii diletantiste, această a doua interpretare ar ține de o metafizică „pripită”.

Nicio știință nu se poate înțelege pe sine, nu se poate judeca pe sine, fără a se ridica deasupra ei înseși. Tot astfel, nicio știință nu poate să-și măsoare propriile rezultate și să prevadă implicațiile acestora dacă nu-și abandonează propria sferă ontică și nu se supune unei examinări ontologice. Și noi ne-am văzut obligați, în repetate rânduri, să transgresim granițele

<sup>14</sup> Vezi Viktor E. Frankl. Teoria si terania nevrozelor.

**Introducere în**  
câmpul strict științific, pentru a putea confrunta rezultatele științifice cu așteptările ontologice. Ca atare, este cu atât mai important pentru noi să nu ne pierdem de sub picioare pământul ferm al datelor empirice, pentru a nu cădea în ceea ce am numit mai înainte metafizică „pripită”, respectiv teologie diletantistă. Scopul nostru este să pornim de la câteva fapte simple ale experienței și să le evaluăm cu ajutorul metodelor științifice tradiționale. De exemplu, pentru interpretarea viselor am folosit metoda clasică a asociațiilor libere. În același timp, a trebuit să le recunoaștem rangul cuvenit faptelor de natură fenomenologică. Realitatea acestor fapte era atât de evidentă, încât a trebuit să renunțăm la o reducere analitică suplimentară a lor. Ne referim aici în primul rând la visele deosebit de clare în conținutul lor religios și care aparțin unor persoane aparent nereligioase. Dar lucrul cel mai izbitor din aceste vise este un sentiment extatic de fericire, necunoscut persoanei respective în viața sa vigală. Dacă vrem să rămânem cinstiți cu noi, e imposibil să mai afirmăm că în spatele acestuia s-ar mai putea găsi un alt sentiment de fericire de natură sexuală<sup>27</sup>.

Ne-a mai rămas acum de discutat cea de-a treia și cea mai importantă posibilă interpretare greșită. Subliniem încă o dată următorul aspect: inconștientul nu doar că nu este nici de natură divină și nu este nici omniscient, dar, în măsura în care el conține o relație inconștientă cu Dumnezeu, atunci cu siguranță el nu ține de domeniul Se-ului.

Aceasta este eroarea comisă de C.G. Jung. Deși marele merit al acestui cercetător constă în faptul că a întrezărit în inconștient și elemente de natură religioasă, greșeala lui fundamentală a fost aceea de a schimba din nou direcția religiozității inconștiente în zona Se-ului, localizându-l greșit pe „Dumnezeul neștiut”.

Jung a plasat religiozitatea inconștientă în Se, adică a atribuit-o

<sup>14</sup> Vezi Viktor E. Frankl. Teoria și terapia nevrozelor.

**Introducere în**  
Se-ului. În viziunea sa, religiozitatea nu ține de competența  
Eului, nu cade în responsabilitatea și zona lui decizională.

Pentru Jung, Se-ul din mine este cel religios, așa încât „Eul” nu poate fi credincios. Se-ul este cel care mă împinge spre Dumnezeu, deci nu eu sunt cel care mă decid pentru Dumnezeu.

La Jung, religiozitatea inconștientă este legată de arhetipurile religioase, deci de elemente ale inconștientului arhaic sau colectiv. Religiozitatea inconștientă la Jung nu are nimic de-a face cu decizia personală a omului. Ea reprezintă mai degrabă un eveniment colectiv, „tipic”, un eveniment arhetipal localizat „în” om. Dimpotrivă, noi considerăm că religiozitatea nu putea să se nască din inconștientul colectiv tocmai pentru că ea ține de cele mai personale decizii pe care omul le poate lua și care țin de sfera Eului. E adevărat că ele pot fi luate și la un nivel inconștient, dar asta nu înseamnă că ele aparțin de sfera pulsională a Se-ului.

Pentru Jung și discipolii lui, religiozitatea de la nivel inconștient este legată în mod fundamental de dimensiunea pulsională. H. Bänziger<sup>28</sup> explică fără ocolișuri: „Putem vorbi despre o pulsione religioasă în același fel în care vorbim despre pulsioni sexuale și agresive”. Însă ne punem următoarea întrebare: Ce fel de religiozitate ar fi însă aceea către care aș fi împins de pulsioni în același fel în care ele mă împing spre sexualitate? În acest caz, ar trebui să ne mulțumim cu o religiozitate pe care am datora-o unei „pulsioni religioase”. Însă religiozitatea autentică nu are caracterul unei pulsioni, ci poartă semnele unei decizii. Ea există atâta timp cât își păstrează această trăsătură decizională și dispare odată ce capătă un caracter pulsional. Religiozitatea este existențială sau nu este deloc.

La Jung, ca și la Freud, de altfel, inconștientul, inclusiv elementele sale de natură „religioasă”, sunt ceva ce determină persoana. Pentru noi în schimb, religiozitatea inconștientă și în

<sup>14</sup> Vezi Viktor E. Frankl. Teoria și terapia nevrozelor.

**Introducere în**  
general, inconștientul spiritual se află la nivelul existenței inconștiente decizionale, și nu la nivelul pulsionalului condus de inconștient. Pentru noi, inconștientul spiritual și în mod special elementele sale religioase (cu alte cuvinte, „inconștientul transcendent”) nu reprezintă un inconștient determinant, ci unul existent. Dar astfel, el aparține existenței spirituale (inconștiente), și nu facticității psihofizice. Însă Jung înțelege prin arhetip „o condiție sau însușire structurală proprie psihicului, care este legat cumva de creier”<sup>29</sup>. Astfel, la Jung, religiozitatea se transformă cu totul într-o chestiune atribuită psihofizicului uman, în timp ce, în realitate, ea este un lucru ce ține de baza pe care stă acest strat psihofizic, adică de persoana spirituală. Pentru Jung, arhetipurile religioase reprezintă structuri impersonale ale unui inconștient colectiv, ce pot fi întâlnite într-o formă mai mult sau mai puțin prestabilită în inconștientul individual, și anume ca fapte psihice, ca elemente ale facticității psihofizice. Pornind de aici, ele se impun apoi în mod autoritar, dacă nu chiar cu forța, asupra persoanei noastre. Însă în opinia noastră, religiozitatea de la nivelul inconștient descinde din centrul omului, din persoana însăși (în acest sens, ea „ex-sistă” cu adevărat), în măsura în care ea nu rămâne în stare latentă ca religiozitate refulată în profunzimea persoanei, deci în inconștientul spiritual.

Dacă îi recunoaștem religiozității inconștiente caracterul spiritual și existențial și nu încercăm să o atribuim sferei facticității psihofizice, atunci ne va fi imposibil să o considerăm ca fiind un lucru înăscut. Din punctul nostru de vedere, religiozitatea nu are cum să fie înăscută, deoarece ea nu este legată de planul biologic. Prin aceasta nu dorim să contestăm faptul că toate formele de religiozitate se mișcă întotdeauna în cadrul unor tipare și al unor scheme prestabilite. Dar aceste scheme nu sunt arhetipuri înăscute, moștenite, ci sunt niște matrițe confesionale existente, în care religiozitatea se așază. Suntem într-un acord că astfel de forme prestabilite

<sup>14</sup> Vezi Viktor E. Frankl. Teoria și terapia nevrozelor.

**Introducere în**  
există, dar aceste imagini primordiale religioase nu sunt arhetipuri ce ni se transmit pe cale biologică, ci ele ne survin pe calea tradiției, în funcție de specificul mediului cultural și religios în care trăim. În consecință, această lume de imagini nu este înăscută în noi, ci noi suntem născuți în ea.

Nu contestăm în niciun fel faptul că omul găsește o formă pentru religiozitatea sa, o formă preexistentă la nivel faptic, pe care și-o însușește într-o manieră existențială. Dar această formă prestabilită, aceste imagini primordiale nu sunt niște arhetipuri întâmplătoare, ci ele reprezintă rugăciunile taților noștri, ritualurile bisericilor noastre, revelațiile profetilor noștri și exemplele sfinților noștri.

Avem suficiente tradiții de acest gen, nu e nevoie să-l reinventăm de fiecare dată pe Dumnezeu. Însă nimeni nu-l posedă în el sub forma unor arhetipuri înăscute. Religiozitatea autentică și, în acest sens, fundamentală nu are absolut nicio legătură cu religiozitatea arhaică, deci primitivă. Bineînțeles, cu totul altfel stau lucrurile atunci când observăm că religiozitatea existentă inițial și refulată ulterior este în cazul multor oameni una naivă – naivă în sensul că ea se manifestă sub forma unei credințe infantile. Dar în măsura în care religiozitatea inconștientă este refulată, nici nu ne putem aștepta la altceva. Când acest refulat iese la suprafață, religiozitatea va fi în continuare asociată cu experiențele din copilărie. Într-adevăr, ori de câte ori analiza existențială scoate la iveală o astfel de religiozitate refulată și realizează o anamneză în adevăratul sens al cuvântului (în sensul de „scoatere din uitare”), vedem cum ea stimulează o credință inconștientă pe care o putem numi infantilă în sensul cel mai propriu al cuvântului. Dar, indiferent cât de copilărească și de naivă este, în niciun caz nu o putem considera primitivă sau arhaică, în înțelesul lui Jung. Într-o analiză imparțială nu vom găsi nimic din elementele de mitologie pseudoarhaică, specifice interpretărilor oferite de școala jungiană. În schimb, genul de

<sup>14</sup> Vezi Viktor E. Frankl. Teoria și terapia nevrozelor.

**Introducere în**  
experiențe religioase inconștiente ce apar în cursul unei analize existențiale se suprapun cu vechile imagini îndrăgite din copilărie.

În ce privește fenomenul credinței religioase, analiza existențială vine deci cu o abordare diferită de psihanaliză. Astăzi nu trebuie să ne mai batem capul cu privire la „viitorul unei iluzii”, însă gândurile noastre se învârt în jurul veșniciei unei realități, în jurul eternității și a prezenței (a omniprezenței) acelei realități care ni s-a dezvăluit a fi religiozitatea omului. Este o realitate în cel mai strict sens empiric, o realitate ce poate să rămână sau poate să devină și inconștientă, refulată. Însă tocmai aceasta este sarcina analizei existențiale, aceea de a actualiza, de a face conștientă această realitate spirituală inconștientă, prezentă dintotdeauna. Scopul analizei existențiale este de a cerceta modul nevrotic al ființării umane (Dasein) până la ultimul său temei posibil. Adesea, cauza unei existențe nevrotice se dovedește a fi un deficit al omului nevrotic: relația sa perturbată cu transcendența. Relația sa cu transcendența este una refulată, însă această transcendență refulată emerge din când în când din starea de ascundere a „inconștientului transcendent”, făcându-și simțită prezența sub forma unei „neliniști a inimii”<sup>30</sup>, care poate conduce uneori și la anumite simptome nevrotice evidente, cu alte cuvinte, se poate manifesta sub forma unei nevroze. Deci ceea ce e valabil pentru inconștient în general este valabil și pentru religiozitatea inconștientă: și ea poate fi de natură patogenă. Astfel, și religiozitatea refulată poate fi „refulată într-un mod nefericit”<sup>31</sup>.

În practica clinică, găsim suficiente exemple care validează această idee. Să luăm de pildă cazul unui pacient cu o nevroză obsesională gravă, de care pacientul suferă de mai multe decenii și care s-a dovedit rezistentă la mai multe tentative de tratament psihanalitic de lungă durată. În centrul temerilor nevrotice obsesiv-compulsive ale pacientului se află fobia lui că



<sup>14</sup> Vezi Viktor E. Frankl. Teoria și terapia nevrozelor.

**Introducere în**  
una sau alta dintre acțiunile sale ar putea conduce la un „blestem” ce s-ar abate asupra mamei sale defuncte sau asupra surorii lui, care decedase și ea. Din acest motiv, pacientul refuzase, de exemplu, un post în administrația publică, pentru că ar fi trebuit să depună un jurământ la începerea serviciului, jurământ pe care ar fi trebuit poate să-l încalce la un moment dat, chiar dacă într-o formă mărunță. Consecința pentru el ar fi fost aceea că mama și sora sa ar fi fost damnate. Tot din același motiv, pacientul s-a decis și împotriva căsătoriei, pentru că în cadrul ceremoniei el ar fi trebuit să-și declare jurămintele și se temea că poate ar fi ajuns la un moment dat într-o situație care să-l facă să le încalce într-o formă sau alta, lucru ce ar fi putut conduce la damnarea apropiaților săi decedați. Iar de curând, pacientul s-a abținut de la achiziționarea unui aparat de radio, pentru că în momentul în care a vrut să-l facă, i-a trecut prin minte următorul gând obsesiv: dacă el nu ar fi fost capabil să înțeleagă imediat un anumit detaliu tehnic legat de aparat, atunci mama și sora ar fi fost blestemate pe cealaltă lume.

Confrunțați cu o asemenea abundență de reprezentări de natură religioasă, chiar dacă în stare latentă, l-am întrebat pe pacientul nostru cu privire la viața sa religioasă, respectiv cu privire la atitudinea lui față de chestiunile religioase. S-a declarat în mod decisiv că fiind „liber cugetător” și un „adept al lui Haeckel”<sup>32</sup>. Cu mândrie evidentă, ne-a povestit apoi cât de mult avansase în înțelegerea fizicii moderne. A declarat, de exemplu, că stăpâna la perfecție teoria electronilor. La întrebarea dacă are cunoștințe în problemele religioase, a răspuns că le cunoaște foarte bine, adăugând însă că „știe cartea de rugăciuni așa cum criminalul știe codul penal”, vrând să transmită prin aceasta că, deși chestiunile religioase îi sunt cunoscute, nu crede în ele. La întrebarea dacă este ateu, ne-a oferit următorul răspuns: „Cine poate să spună asta despre sine? Din punct de vedere rațional, sunt cu siguranță ateu, dar din punct de vedere afectiv, poate că sunt credincios. Rațional nu cred, în orice caz, decât într-un determinism bazat pe legile naturii și în niciun caz într-un

<sup>14</sup> Vezi Viktor E. Frankl. Teoria si terania nevrozelor.

**Introducere în**  
Dumnezeu care recompensează și pedepsește”. Aceeași persoană care a pronunțat aceste cuvinte îmi vorbise cu puțin timp înainte despre impotența sa, spunând: „în acel moment, eram bântuit de ideea asta obsesivă că Dumnezeu ar putea să se răzbune pe mine”.

Freud afirmă: „Religia ar fi nevroza obsesională general umană, așa cum nevroza copilului a luat ființă din complexul Oedip, din relația cu tatăl”<sup>33</sup>. Din perspectiva cazului relatat anterior, suntem tentați să răsturnăm afirmația lui Freud și să-nvălmăm să susținem mai degrabă contrariul: nevroza obsesională este religiozitatea bolnavă din punct de vedere psihic.

Când credința se atrofiază, pare că ea urmează un proces de distorsionare. Putem observa acest lucru și în sfera socio-culturală, nu doar la nivel individual: credința refulată degenează în superstiție. Acest lucru se întâmplă peste tot acolo unde sentimentul religios devine victima unei refulări din cauza unei rațiuni despotice și a cunoașterii tehnice<sup>2</sup>. În acest sens, multe dintre aspectele de natură culturală din zilele noastre merită cu adevărat numele de „nevroză obsesională general umană”, folosind expresia lui Freud, cu o singură excepție: tocmai cu excepția religiei.

Dar despre nevroza obsesională cu adevărat individuală (și nu general umană) se poate afirma următorul lucru, valabil pentru un număr mare de cazuri: existența nevrotică este o răzbunare a relației deficitare cu transcendența.

<sup>25</sup> „Tibi loauitur cor meum” t-Inima mea vorbește deia cu tine” – nrin această frază. Augustin arată că sniritul nostru este de la

2 Când ne gândim azi la cuvintele lui Goethe. -Cine nodedă stiinta si arta are si religia”, știm foarte bine încotro s-ar îndrepta lucrurile dacă umanitatea ar avea știință și nimic altceva. Foarte curând, omenirii nu i-ar mai rămâne altceva decât un singur lucru din toată ..științificitatea absolută”: bomba atomică.

<sup>14</sup> Vezi Viktor E. Frankl. Teoria si terania nevrozelor.  
Introducere în  
bun înțeles

îndreptat spre divinitate, chiar și fără știința noastră — n.red.)

<sup>26</sup> Vezi afirmația literală a unui pacient: „Oamenii sunt de la sine legați de natură și de Dumnezeu, doar că ei nu știu nimic despre asta”.

eliberatoare si împăciuitoare, ne care nu am trăit-o niciodată  
treaz fiind”

<sup>28</sup> — Schweizerische Zeitschrift für Psychologie VI (1947). p

<sup>29</sup> — Vezi C.G. Jung. „Psihologie si religie”. în Psihologia  
religiei vestice si estice. ŢOnere complete, vol. IR Editura Trei.  
Bucureşti. 2010. n. 124.

<sup>30</sup> Vezi cazul unei nevroze cardiace prezentat de mine în *Viktor Frankl. Doctorul și sufletul. Bazele logoteraniei și analizei existențiale. Zece teze cu privire la persoană*. Editura Meteor Press. 2019.

<sup>31</sup> — Vezi afirmația unuia dintre pacienții mei, care sunea: -Eu sunt dovada medicală a faptului că omul nu poate trăi fără Dumnezeu”

<sup>32</sup> — Ernst Haeckel biolog, promotor al ideilor lui Charles Darwin. (N.tă

7

## **Psihoterapie Și religie**

În urma argumentelor de mai sus, dorim să ridicăm următoarea întrebare:

Ce legătură directă ar putea fi între chestiunile abordate și practica sau explorarea terapeutică? În definitiv, nu ține de profesia psihoterapeutului ca el să fie interesat de problemele religioase. Însă atunci când aceste lucruri ajung să fie puse în discuție în relația sa cu pacientul, el este obligat să dea dovadă de toleranță necondiționată.

În ceea ce privește persoana terapeutului, putem spune că și pentru el este valabilă aceeași obligație de a arăta toleranță față de sine. Aceasta nu înseamnă nici pe departe că el va fi dezinteresat de religiozitatea sau nereligiozitatea pacientului său. El este interesat în cel mai înalt grad de aceste lucruri, dar nu ca terapeut, ci în calitate de om și de credincios. Dar să nu uităm un lucru: terapeutul va fi interesat nu doar de religiozitatea celui alt, ci și de cât de spontană e această religiozitate. Cu alte cuvinte, el va trebui să fie extrem de preocupat ca religiozitatea pacientului să se manifeste în mod spontan și va avea suficientă răbdare ca această manifestare spontană să apară. Îi va fi cu atât mai ușor să facă acest lucru, cu cât el însuși este convins, în calitate de persoană religioasă,

<sup>30</sup> Vezi cazul unei nevroze cardiace prezentat de mine în ~~capitolul~~ **capitolul** al religiozitatea latentă poate exista și într-o persoană declarată nereligioasă. Terapeutul credincios nu crede doar în Dumnezeu, ci și într-o credință inconștientă a pacientului. Cu alte cuvinte, el nu crede doar în mod conștient în propriul lui Dumnezeu, dar și în faptul că Dumnezeu lui este în același timp și „Dumnezeu neștiut” al pacientului său. El știe că acest „Dumnezeu neștiut” al pacientului este pur și simplu unul care „deocamdată” nu a fost conștientizat.

După cum spuneam anterior, religiozitatea este autentică doar în măsura în care ea este existențială, adică în măsura în care omul nu se simte împins către ea într-un mod pulsional, ci se decide pentru ea. Vedem deci că acestui caracter de existențialitate i se adaugă și cel de spontaneitate. Religiozitatea autentică, în măsura în care este existențială, are nevoie de timpul ei pentru a se putea dezvălui. Nimeni nu poate fi forțat vreodată spre ea. De aceea, putem afirma că omul nu poate fi împins spre religiozitatea autentică nici de către Se, nici de către terapeut.

Așa cum știm de la Freud, care într-un context similar vorbea despre „două tipuri de conștient”, procesul prin care conținuturile inconștiente devin conștiente are efect terapeutic doar dacă acest lucru se întâmplă în mod spontan. Același lucru este valabil și în cazul religiozității. Similar felului în care „complexele” refulate își găsesc vindecarea doar dacă ajung să fie conștientizate în mod spontan, tot astfel și religiozitatea inconștientă poate ajunge la vindecare doar prin irumperea ei spontană.

A exercita orice fel de presiune în acest loc ar fi o eroare. Orice demers intențional, mai mult sau mai puțin conștient, ar zădărnici efectul. Chiar și preoții cunosc foarte bine aceste lucruri și nici măcar ei nu ar fi de acord să renunțe la spontaneitatea religiozității autentice. Îmi amintesc de o conferință în care un cleric povestea cum într-o zi a fost chemat la patul unui muribund, despre care știa că era necredincios. Omul simțise pur și simplu nevoia să se descarce

<sup>30</sup> Vezi cazul unei nevroze cardiace prezentat de mine în ~~înaintea mea~~ înainte de aceasta și de aceea l-a chemat la el pe preot. Însă preotul a refuzat să-i ofere persoanei respective ultima împărtășanie, din simplul motiv că muribundul nu o ceruse în mod spontan. Atât de mare era accentul pe care acest preot îl pune pe spontaneitate!

Ar trebui oare ca noi, terapeuții, să fim mai catolici decât Papa? Dimpotrivă, nu ar trebui oare să respectăm, cel puțin la fel de mult pe cât o fac preoții, decizia liberă a oamenilor care ni se confesează, a pacienților care ni se destăinuie, mai ales în ceea ce privește problemele lor religioase?

În cercurile psihoterapeutice s-au făcut auzite recent tot mai multe voci care susțin că psihoterapeutul ar trebui să-l întrecă pe preot. Însă acest lucru ar constitui o aroganță. Trebuie să separăm foarte strict funcția psihoterapeutică de misiunea sacerdotală. Așa cum terapeutul ateu trebuie să respecte credința pacientului credincios, tot astfel și terapeutul credincios trebuie să-i lase preotului ceea ce-i aparține doar lui: misiunea și funcția sa.

În alt loc am afirmat despre pacientul obsesiv-compulsiv că el se simte constrâns de o forță de-a dreptul faustică de a se asigura că acționează „sută la sută” bine: el caută cunoașterea sută la sută certă și vrea să ia decizii sută la sută corecte. Așa că el se află sub vraja dată de promisiunea șarpelui: „Eritis sicut Deus, scientes bonum et malum”<sup>35</sup>. (Într-adevăr, aroganța nevroticului obsesional constă tocmai în această dorință a lui de a se situa deasupra condiției sale de creatură. Acesta e locul de unde se trage lipsa lui de smerenie, hybrisul său, care nu are nimic de-a face cu vreo pierdere a „simțului” moral, așa cum se teme el.) Iar în privința psihoterapeuților care vor să uzurpeze rolul preoților, pretinzând că sunt egalii lor, putem spune despre ei că își doresc următorul lucru: „esse sicut pastores, demonstrantes bonum et malum”<sup>36</sup>.

Despre logoterapie am afirmat adesea că ea nu poate și nici nu-și dorește să înlocuiască psihoterapia, ci doar să o completeze. Tot

<sup>30</sup> Vezi cazul unei nevroze cardiace prezentat de mine în *astăzi*, care mi-a declarat de la început că nimic nu se află mai departe de îngrijirea psihoterapeutică a sufletului decât dorința de a deveni un substitut pentru îngrijirea sacerdotală a aceluiași suflet.

Obligația de a-i scoate în evidență unui pacient credincios perspectivele religioase nu aparține niciodată terapeutului în calitate de terapeut, ci totdeauna în calitate de credincios care i se adresează altui credincios. Mai mult decât atât, el are dreptul să facă acest lucru doar în măsura în care el însuși este o persoană credincioasă, pentru că un psihoterapeut nereligios nu ar fi niciodată îndreptățit să se folosească de religie ca de un instrument oarecare, ce merită încercat pentru atingerea scopului terapeutic. Acest lucru ar însemna o degradare a religiei, transformarea ei într-un simplu dispozitiv folosit pentru însănătoșire sau pentru menținerea sănătății.

Oricât de pozitiv ar fi efectul psihoterapeutic al religiei, intenția ei primară nu este totuși una de natură terapeutică. Deși religia poate influența în mod favorabil aspecte precum sănătatea mentală și echilibrul psihic, scopul ei nu este vindecarea sufletului, ci mântuirea acestuia. Religia nu reprezintă o asigurare pentru o viață liniștită, pentru eliberarea totală de conflicte sau pentru orice alt tip de obiectiv. Religia îi oferă omului mai mult decât psihoterapia, dar, în același timp, pretinde mai multe de la el. Orice interferență mutuală a acestor două sfere, care în principiu sunt asemănătoare în privința efectelor lor, dar ale căror intenții sunt foarte diferite, trebuie evitată din principiu.

În lumina acestei exigențe, trebuie să respingem și toate acele intenții de a permite îngrijirii terapeutice a sufletului să se dizolve în îngrijirea sacerdotală, pretinzând din partea psihoterapiei să renunțe la autonomia sa în calitate de știință, precum și la independența sa față de religie, în favoarea rolului său de „ancilla theologiae”<sup>37</sup>.

<sup>30</sup> Vezi cazul unei nevroze cardiace prezentat de mine în *La catedrală*. La fel ca și demnitatea omului se fundamentează în libertatea sa – o libertate ce trebuie să includă posibilitatea de a spune „Nu”, ce merge deci până într-acolo încât omul să poată alege să se închidă în fața lui Dumnezeu –, tot astfel și demnitatea științei se întemeiază pe libertatea necondiționată ce-i garantează independența cercetărilor sale. Așa cum libertatea umană trebuie garantată și trebuie să includă posibilitatea de a spune „Nu”, tot astfel și libertatea explorărilor științifice trebuie asigurată chiar și cu riscul ca rezultatele ei să fie în contradicție cu adevărul credinței. Doar o astfel de cercetare dedicată poate avea parte de triumful ce constă într-o încadrare lipsită de contradicții a rezultatelor ei printre adevărurile credinței aflate la un nivel superior.

Atunci când vorbim despre „demonitate”, indiferent dacă ne referim la demnitatea omului sau la cea a cercetării științifice, definim demnitatea ca valoare în sine, care e opusă valorii utilitare, e opusă față de ceea ce e „bun pentru mine”. Așa că acum putem afirma că cine încearcă să transforme psihoterapia într-o „ancilla theologiae”, într-o slujitoare, acela îi răpește, odată cu libertatea explorării, și demnitatea de știință autonomă. În același timp, o privează și de o posibilă valoare utilitară, pe care ea ar putea-o avea pentru religie. Psihoterapia nu poate avea o asemenea valoare utilitară decât prin efectele ei și niciodată doar datorită intențiilor sale. Dacă va fi ca ea să servească vreodată religia – fie prin rezultatele empirice ale explorărilor ei, fie prin efectele psihoterapeutice ale tratamentului –, va putea face acest lucru doar dacă nu se va mișca pe o traiectorie predeterminată, cu obiective trasate încă de la început. Doar rezultatele științifice imparțiale, obținute în urma unei cercetări independente, pot fi utile și valoroase pentru teologie.

În măsura în care psihoterapia trebuie să facă vreodată dovada faptului că psihicul uman este într-adevăr ceea ce noi îl considerăm a fi – „anima naturaliter religiosa”<sup>38</sup> –, această dovadă va putea fi oferită doar de o psihoterapie în calitate de



<sup>30</sup> Vezi cazul unei nevroze cardiace prezentat de mine în „scrisorile mele”, care este naturaliter irreligiosă<sup>39</sup>, adică de o formă de știință care nu este legată „prin natura ei” de religie, ci care este pur și simplu o știință autonomă și care vrea să rămână astfel.

Cu cât psihoterapia va fi mai puțin dispusă să-i servească teologiei ca slujitoare, cu atât mai mari vor fi serviciile pe care i le va putea aduce cu adevărat.

Nu trebuie să fii servitor pentru a fi capabil să slujești unei cauze.

<sup>35</sup> — Din latină: „Veți fi ca Dumnezeu si veti cunoaște binele si răul” (Facerea 3:5). (N.'t.)

<sup>36</sup> — Din latină: -Să fie ca nreotii. ca să stabilească ce este bine si ce este rău”. .(Кт).

<sup>30</sup> Vezi cazul unei nevroze cardiace prezentat de mine în  
**Logoterapie Și teologie**

Religia este un fenomen prezent în om, în pacient, un fenomen printre multe alte fenomene cu care logoterapia se întâlnește. În principiu, existența religioasă și cea nereligioasă reprezintă pentru logoterapie fenomene coexistente, iar logoterapia este obligată să aibă față de ele o atitudine neutră. Logoterapia este o orientare psihoterapeutică și ea poate fi practică (cel puțin în Austria) doar de către medici. Ca atare, dincolo de jurământul hipocratic, logoterapeutul trebuie să aibă grijă ca metodele și tehnicile sale logoterapeutice să fie aplicabile tuturor pacienților săi, indiferent dacă aceștia sunt sau nu credincioși, iar logoterapia să poată fi folosită de orice terapeut, indiferent de viziunea lui personală asupra vieții. Cu alte cuvinte, pentru logoterapie, religia nu poate fi decât un obiect, și nu un „punct de ancorare”. După ce-am așezat deci logoterapia în rândul științelor medicale, ne vom îndrepta acum atenția spre delimitarea ei față de teologie, delimitare ce poate fi schițată în felul următor:

Scopul psihoterapiei este vindecarea psihică, în timp ce scopul religiei este mântuirea sufletului. Cât de diferite sunt aceste două scopuri între ele reiese din faptul că, în anumite condiții, preotul va lupta pentru mântuirea sufletului credinciosului său până într-acolo încât îl va expune pericolului de a-l arunca în niște tensiuni emoționale și mai mari, neferindu-l de ele. Interesul primar al preotului nu este de natură psiho-igienică. Religia reprezintă mai mult decât un simplu mijloc de a-i scuti pe oameni de durerile psihosomatice, de ulcerul gastric, după cum se exprima cu umor un preot iezuit american. Dar cu toate că intenția originară a religiei nu privește nici pe departe vindecarea psihică sau profilaxia de tip medical, ea produce efecte de natură psiho-igienică și psihoterapeutică, conform rezultatelor ei (și nu conform intenției ei), prin faptul că-i

<sup>30</sup> Vezi cazul unei nevroze cardiace prezentat de mine în ~~testele mele~~ în care omului un sentiment de protecție și de sprijin țară seamăn, pe care acesta nu l-ar putea găsi nicăieri altundeva – protecție și sprijin în transcendență, în absolut.

Un efect secundar analog poate lua naștere și în cazul psihoterapiei, în măsura în care pe parcursul tratamentului observăm că pacientul se reconectează la sursele rămase ascunse și îngropate ale unei credințe originare, inconștiente și refulate. Însă ori de câte ori acest lucru se întâmplă, el nu se datorează niciodată intenției legitime din partea terapeutului, cu excepția situației în care terapeutul se situează pe același teren confesional cu pacientul său, acționând astfel dintr-un anumit tip de „uniune personală” cu el. Dar, în acest caz, el nu s-a raportat față de pacient în calitate de terapeut.

Cf. Viktor E. Frankl, Omul în căutarea sensului vieții, Editura Vellant, București, 2018.

	prin intenție
vindecarea psihică	
psihoterapie	
efect	
prin	
mântuirea sufletului religie	
	prin intenție

Bineînțeles că scopurile psihoterapiei și cele ale religiei nu stau pe același plan existențial. Nivelul ierarhic pe care sănătatea psihică se situează este altul decât cel pe care se plasează

<sup>30</sup> Vezi cazul unei nevroze cardiace prezentat de mine în *Introducere* la *Cartea a doua*. Dimensiunea în care omul religios înaintează are deci o amplitudine mai înaltă, mai cuprinzătoare decât cea în care acționează psihoterapia. Însă pătrunderea în această dimensiune mai înaltă nu se face prin cunoaștere, ci prin credință.

Dacă vrem să determinăm raportul dintre dimensiunea umană și cea divină, extraumană, ne putem folosi de comparația cu secțiunea de aur. Conform acesteia, dacă împărțim un segment în două bucăți, raportul dintre partea mai scurtă și partea mai lungă este egal cu raportul dintre partea mai lungă și întregul segment. Dar acest lucru nu este oare asemănător felului în care animalul se raportează la om, iar omul, la Dumnezeu? După cum se știe, lumea animalului este o simplă lume ambiantă, în timp ce omul „are o lume”. (Max Scheler.) Dar lumea umană se raportează la lumea de sus în același fel în care lumea animalului se raportează la lumea omului. Acest lucru înseamnă că, așa cum animalul nu are capacitatea de a înțelege omul și lumea acestuia pornind de la propria lui lume ambiantă, tot astfel și capacitatea omului de a-și face o idee clară cu privire la lumea de deasupra sa, de a-l înțelege pe Dumnezeu sau chiar motivele acestuia, este una foarte redusă. Să luăm ca exemplu cazul unei maimuțe căreia i se fac mai multe injecții dureroase, cu scopul unor teste pentru un nou ser. Ar putea înțelege oare maimuța de ce trebuie să sufere? Din perspectiva lumii ei ambiante, ea nu este capabilă să urmeze raționamentele omului care face experimente pe ea. Lumea umană, o lume a sensului, nu-i este accesibilă, nu poate intra în dimensiunea ei. Dar oare nu trebuie să admitem faptul că și lumea umană este surclasată de o altă lume, care, la rândul ei, nu-i este accesibilă omului și al cărei sens sau suprasens este singurul care poate da o noimă suferinței omenesti?

Psihoterapia trebuie să se miște deci în planul de dincoace de credința revelată, pentru că recunoașterea revelației ca atare presupune existența deja în om a deciziei de a crede.

<sup>30</sup> Vezi cazul unei nevroze cardiace prezentat de mine în *Deceșanul*. De aceea, vorbește un necredincios despre faptul că există revelație nu are niciun efect asupra lui, pentru că, dacă ar admite-o, acest lucru ar însemna că el este deja credincios.

Chiar dacă religia reprezintă pentru logoterapie „doar” un obiect, așa cum am afirmat la început, ea este extrem de relevantă pentru logoterapie, dintr-un motiv foarte simplu: „logos” înseamnă sens. Într-adevăr, ființarea umană (Dasein) trimite întotdeauna dincolo de ea însăși, indică întotdeauna un sens transcendent. Din această perspectivă, pentru ființa umană, esențială nu este niciodată plăcerea, puterea sau autorealizarea; ce contează pentru om este să dea vieții sale un sens. În logoterapie, vorbim despre „voința de sens”.

Sensul este un zid dincolo de care nu mai putem trece; mai degrabă trebuie să-l acceptăm așa cum e. Trebuie să asumăm acest sens ultim, pentru că dincolo de el nu mai putem pune întrebări. Iar acest lucru se întâmplă pentru că, în încercarea de a răspunde la întrebarea privitoare la sensul ființei, dăm întotdeauna peste ființa sensului care exista deja de dinainte. Pe scurt, credința omului în sens este o „categorie transcendentală” în înțelesul lui Kant.

Așa cum știm de la Kant, nu are sens să ne întrebăm ce se află dincolo de spațiu și timp, din simplul motiv că nu putem gândi ceva care să nu fie în spațiu și timp – orice lucru presupune din start înglobarea în aceste categorii. Tot astfel, ființa umană este o ființă orientată spre sens, chiar dacă acest lucru îi este încă foarte puțin cunoscut. Există ceva ca un fel de pre-cunoaștere a sensului, iar această „presimțire” a lui constituie baza „voinței de sens”. Indiferent dacă vrea sau nu, indiferent dacă recunoaște sau nu, atâta timp cât continuă să respire, omul crede în sens. Chiar și sinucigașul crede în sens, chiar dacă nu în sensul vieții, ci în sensul vieții de după, adică al morții.

Dacă nu ar mai crede cu adevărat în sens, el n-ar fi capabil să miște niciun deget și, de aceea, nu ar avea nici determinarea să

<sup>30</sup> Vezi cazul unei nevroze cardiace prezentat de mine în secțiunea

Am văzut aței convinși, care toată viața lor au refuzat cu groază și în mod categoric să creadă într-o „ființă superioară” sau în ceva asemănător, într-un sens superior al vieții, de o semnificație mai înaltă. Dar care apoi, pe patul de moarte, în „ceasul cel din urmă”, au avut parte de o stare pe care nu au trăit-o niciodată înainte, timp de decenii: un sentiment de protecție și siguranță, care nu doar că definde concepția lor cu privire la lume, pe care au avut-o toată viața, dar care, în această ultimă clipă, nici măcar nu mai poate fi intelectualizat sau raționalizat. Ceva irumpe și răzbate „de profundis”<sup>40</sup>, o încredere totală iese la suprafață, care nici măcar nu știe către cine este îndreptată și nici față de ce se încrede, dar care ne contrazice anticipările pesimiste.

Din aceeași perspectivă vorbește și Walter von Baeyer atunci când scrie: „Urmă observațiile și gândurile formulate de medicul Herbert Pliigge.

Din punct de vedere obiectiv, nu mai există speranță. Bolnavul, care este perfect lucid, trebuie să fi înțeles că este pierdut. Și cu toate acestea, el speră, speră până în ultima clipă. Dar ce speră el? Speranța acestor bolnavi, care la o primă vedere nu poate fi decât una iluzorie cu privire la vindecarea în această lume și care lasă să i se întrevadă conținutul transcendent cu privire la sens doar într-un strat mai ascuns, trebuie să fie inerentă ființei umane ce nu poate fi niciodată lipsită de speranță, trimitând astfel la o împlinire viitoare, în care este firesc și adecvat ca omul să creadă – chiar și omul lipsit de credință”<sup>41</sup>.

Dacă psihoterapia privește fenomenul credinței nu ca pe o credință în Dumnezeu, ci, de o manieră mai amplă, ca pe o credință în sens, atunci este perfect legitim ca ea să se ocupe de acest fenomen. În acest caz, perspectiva asupra ei este asemănătoare celei a lui Albert Einstein, care consideră că a pune întrebarea cu privire la sensul vieții înseamnă a fi religios.

<sup>30</sup> Vezi cazul unei nevroze cardiace prezentat de mine în *Deceș și via*. De asemenea, adaug că o afirmație similară a fost făcută și de Paul Tillich, care ne oferă următoarea definiție: „A fi religios înseamnă a interoga cu pasiune sensul existenței noastre”<sup>3</sup>.

În orice caz, se poate spune că logoterapia – care în mod fundamental este o psihoterapie, fiind astfel înrudită cu psihiatria și medicina – este îndreptățită să se preocupe nu doar de voința de sens, ci și de voința de un sens ultim, de un supra-sens, cum îmi place să-l numesc, credința religioasă reprezentând în ultimă instanță credința și încrederea într-un astfel de supra-sens.

Cu siguranță, perspectiva noastră cu privire la religie are puțin de-a face cu orizontul confesional îngust și cu ceea ce implică el, cu miopia religioasă, care, după toate aparențele, vede în Dumnezeu o ființă ce nu este interesată decât de un singur lucru, și anume ca un număr cât mai mare de oameni să creadă în el, și asta într-o anumită manieră, prescrisă de o anumită confesiune religioasă.

Însă eu nu-mi pot imagina că Dumnezeu este atât de meschin. Așa cum nu pot nici să-mi imaginez că o biserică îmi cere să cred. Nu pot să vreau să cred. Așa cum nu pot să vreau să iubesc, să mă constrâng să iubesc. La fel de puțin pot să mă oblig să sper, de exemplu, atunci când ceea ce știu este contrar posibilității de a avea o speranță. Există deci lucruri care nu pot fi obținute la simpla comandă a voinței, care nu pot fi condiționate de un ordin. Iată un exemplu simplu: nu pot râde la comandă. Dacă cineva vrea să mă facă să râd, acea persoană va trebui să-și dea silința și să-mi spună o glumă.

Într-un mod analog stau lucrurile și în privința iubirii și a

---

3 P. Tillich- *-Die verlorene Dimension in der Religion*”. În *Abenteuer des Geistes*. Gütersloh. 1961. n. 234. Ludwig Wittgenstein ne oferă următoarea definiție: „A crede în Dumnezeu înseamnă a vedea că viața are un sens”. (J- urnale 1914-1916. Editura Humanitas. București. 2010. n. 169.Î

<sup>30</sup> Vezi cazul unei nevroze cardiace prezentat de mine în *Cartea mea*.  
~~creierul meu~~ nu pot fi manipulate. Ca fenomene intenționale, iubirea și credința se ivesc mai degrabă atunci când un conținut și un obiect adecvat își fac apariția.



<sup>30</sup> Vezi cazul unei nevroze cardiace prezentat de mine în cartea mea.

Odată am fost interviuat de către o reporteră a revistei americane Time. Ea m-a întrebat dacă tendința noastră este să ne îndepărtăm de religie. I-am răspuns că tendința nu este să ne îndepărtăm de religie, ci mai degrabă de acele confesiuni care aparent n-au nimic mai bun de făcut decât să lupte una împotriva celeilalte și să-și fure una alteia credincioșii. Atunci reportera a continuat întrebându-mă dacă acest lucru înseamnă că mai devreme sau mai târziu se va ajunge la o religie universală, ceea ce am negat. Dimpotrivă, am spus eu, nu ne îndreptăm spre o religiozitate universală, ci mai degrabă spre una personală sau profund personalizată, o religiozitate cu ajutorul căreia fiecare din noi își va putea găsi propriul său limbaj personal și intim atunci când i se adresează lui Dumnezeu.

Bineînțeles, acest lucru nu înseamnă nici pe departe că nu vor exista ritualuri și simboluri comune. Deși există o multitudine de limbi pe pământ, multe dintre ele utilizează un alfabet comun.

În mod similar, diferitele religii se aseamănă între ele în diversitatea lor, așa cum o fac diferitele limbi între ele. Nimeni nu poate spune că limba lui este superioară altor limbi, pentru că omul poate accede la adevăr în orice limbă, adevăr care este unul singur. Tot așa cum omul poate să înșele sau să mintă în orice limbă. Tot astfel, el își poate găsi drumul către Dumnezeu pe calea oricărei religii – pentru că Dumnezeu este unic<sup>43</sup>.

în: Gesundheitsfürsorge

---

si măsurătorilor statistice faptul că găsirea unui sens independent de confesiunea la care aderă. Acest lucru coincide în totalitate cu rezultatele cercetării lui Leonard Murohv (Extent of Purpose-in-Life and Four Frankl-proposed Life Objectives. disertație doctorală. Universitatea

..Persoanele care l-au ales ne Dumnezeu si persoanele care au ales o altă persoană ca obiective în viață nu diferă semnificativ în scorurile lor în privința variabilei «scop în viață». Ambele grupuri găsesc la fel de mult sens în viața lor”. Următoarea concluzie trasă de Meier se referă nu la trăsătura «persoană credincioasă sau necredincioasă», ci la confesiunea religioasă: ..Imposibilitatea de a demonstra cu claritate faptul că subiecții

confesiunea lor religioasă susține ideea lui Frankl. conform căreia D-

poate oferi la fel de mult sens tuturor subiecților”.

9

## **Asistența medicală a sufletului**

O problemă aparte este cea care poate fi formulată astfel: Ce se întâmplă cu persoanele nereligioase atunci când, avide după un răspuns la întrebarea ce le frământă launtric, acestea se adresează dintr-odată medicului? Cabinetul medicului a devenit un punct de întâlnire pentru toți cei disperați din cauza vieții, a celor care se îndoiesc de faptul că viața lor are vreun sens.

„Că-i place sau nu, medicului i se cere astăzi în mod frecvent să îndeplinească rolul de consilier în chestiuni legate de situații de restriște în viață, în afara celor de boală; i se cere deci să ia locul preotului” și „nu putem evita faptul că în situații dificile de viață, oamenii se adresează astăzi în cea mai mare parte nu preotului, ci consilierului pentru viață, pe care-l văd în medic”. (H.J. Weitbrecht.) Este vorba aici despre un rol pe care medicul

si măsurătorilor statistice faptul că găsirea unui sens este posibilă este forțat să îl joace (Karl Jaspers, Alphons Maeder, G.R. Heyer ș.a.) „Pacienții sunt cei care ne pun în fața sarcinii de a ne asuma funcțiile unui îndrumător spiritual.” (Gustav Bally.) „De prea multe ori psihoterapia este împinsă să se transforme în îngrijirea sufletului.” (W. Schulte.) După spusele lui Victor von Gebattel, „migrarea umanității occidentale de la preot la neurolog” este o stare de fapt față de care preotul nu are voie să se închidă și o cerere din fața căreia neurologul nu are voie să se sustragă. „Chiar și în acele situații în care nu știe sau nu vrea să recunoască acest aspect, psihoterapia este în mod inevitabil, întotdeauna, și o formă de îndrumare spirituală. Adesea ea se vede obligată să realizeze intervenții în acest plan.”<sup>44</sup>

Obiecția conform căreia psihoterapia nu are sarcina să consoleze, chiar și în acele cazuri în care ea (sau medicina, în general) nu mai poate obține vindecarea, nu se susține. Faptul că atribuția medicului nu este doar de a vindeca, ci și aceea de a oferi consolare bolnavilor se desprinde, nu în ultimul rând, și din recomandarea Asociației Americane a Medicilor: „Medicul trebuie să consoleze sufletul. Aceasta nu este în niciun caz misiunea exclusivă a psihiatrului. Este pur și simplu sarcina oricărui medic practicant”. Sunt convins că vorbele milenare ale lui Isaia – „Mângâiați, mângâiați pe poporul meu!” – nu doar că sunt în continuare actuale în zilele noastre, ci ele i se adresează și medicului.

Este logoterapia moralizatoare în practica sa? Nu, nu este. Și aceasta din simplul motiv că sensul nu este ceva ce poate fi prescris printr-o rețetă. Medicul logoterapeut nu poate da sens vieții pacientului. În general, sensul nu este ceva ce poate fi dat, ci trebuie găsit, mai exact, pacientul trebuie să-l găsească el însuși, prin propriul lui efort. Logoterapia nu decide în privința sensului și a lipsei de sens sau în privința valorii și absenței valorii. Nu logoterapia, ci șarpele a fost cel care le-a promis oamenilor în paradis că-i va transforma în ființe „asemănătoare

și măsurătorilor statistice faptul că găsirea unui sens este posibilă  
lui Dumnezeu, cunoscătoare într-ale binelui și răului”.

E clar că există alte școli psihoterapeutice care au un discurs mai moralizator decât cel al logoterapiei. Mă refer la un articol din International Journal of Psychoanalysis<sup>45</sup>, în care F. Gordon Pleune explică: „Terapeutul psihanalist este în primul rând și înainte de toate un moralist. El exercită influență asupra comportamentului moral și etic al oamenilor”. În fine, însuși Freud a fost cel care, cu o anumită ocazie, a descris „acțiunea psihoterapeutului” ca fiind „acțiunea unui profesor, a unui iluminist, a unui vestitor a unei noi concepții cu privire la lume, o concepție mai bună”<sup>46</sup>. Chiar și terapia comportamentală – care după părerea mea reprezintă o direcție foarte seacă și care, din fericire, a contribuit la „demitologizarea” nevrozei (cum numesc eu acest proces) – nu este liberă de aspirații moralizatoare, așa cum demonstrează L. Krasner atunci când scrie: „Terapeutul este cel care trebuie să decidă ce e bine și ce e rău în comportamentul uman”<sup>47</sup>.

Acest lucru nu-l poate face nici educatorul, nici psihiatrul. Iar cu morala în sens clasic se va isprăvi în curând de la sine. Mai devreme sau mai târziu, nu vom mai da lecții de morală, ci vom ontologiza morala: binele și răul nu vor mai fi definite în sensul a ceea ce trebuie să facem, respectiv nu avem voie să facem, ci „bun” va fi considerat acel lucru care ajută la împlinirea sensului revendicat și solicitat de ființare, iar „rău”, ceea ce împiedică această realizare a sensului.

***Sensul nu poate fi dat, ci el trebuie găsit. Unei planșe Rorschach i se dă un sens, adică o interpretare, și, în funcție de subiectivitatea ei, subiectul testului (proiectiv) Rorschach „se dezvăluie”. Dar în viață nu este vorba despre a da un sens, ci despre a găsi unul. Viața nu este un test Rorschach, ci o enigmă. Sensul vieții nu poate fi inventat, ci el trebuie descoperit.***

Nimeni nu neagă faptul că, în anumite circumstanțe, omul nu

si măsurătorilor statistice faptul că găsirea unui sens este posibilă  
poate înțelege sensul, ci el trebuie interpretat. Dar acest lucru nu înseamnă nici pe departe că o astfel de interpretare trebuie să fie arbitrară. Așa cum pentru fiecare întrebare există un singur răspuns, cel corect, iar pentru fiecare problemă avem o singură soluție, cea validă, tot astfel, pentru fiecare situație există un singur sens, cel adevărat. Odată, în timpul unei discuții ce a avut loc după una dintre conferințele mele ținute în Statele Unite, am fost confruntat cu o întrebare pe care am primit-o în scris, pe o bucată de hârtie: „Cum este definit 600 în teoria dumneavoastră?” Văzând întrebarea, moderatorul discuției a vrut să pună deoparte bilețelul și, în timp ce stătea îndreptat spre mine, spuse: „Prostii! «Cum este definit 600 în teoria dumneavoastră?»...” La care eu am luat bucata de hârtie în mână, i-am aruncat o privire scurtă și am constatat că moderatorul - în treacăt fie spus, de profesie teolog - se înșelase. Întrebarea fusese scrisă cu majuscule, iar în limba engleză, în care era scris textul în original, dacă-ți dădeai puțin silința, se putea vedea că „600” era de fapt cuvântul „GOD” (Dumnezeu). Datorită acestei ambiguități, s-a ajuns la un test proiectiv involuntar, ale cărui rezultate, în cazul teologului și al meu însuși ca psihiatru, erau cel puțin paradoxale. Mai târziu, în cadrul cursurilor mele de la Universitatea din Viena, i-am confruntat pe studenții americani cu textul original în engleză, reieșind că nouă dintre ei citiseră „600” și alți nouă, „GOD”, în timp ce patru oscilau între aceste două versiuni. Ceea ce vreau să evidențiez prin acest exemplu este faptul că aceste interpretări nu erau echivalente, deși doar una dintre ele era cerută și solicitată. Autorul întrebării a intenționat să spună un singur lucru, „Dumnezeu” și, ca atare, întrebarea a putut fi înțeleasă doar de cei care au citit „Dumnezeu”!

***Sensul trebuie găsit, el nu poate fi zămislit. Ceea ce se poate confecționa este fie un sens subiectiv, adică un vag sentiment al sensului, fie un nonsens, o absurditate. Astfel, putem înțelege de ce omul care nu este capabil să găsească un sens în viața lui va fi la fel de puțin capabil să inventeze unul și va***

și măsurătorilor statistice faptul că găsirea unui sens

este posibilă

***căută să se refugieze de sentimentul crescând al lipsei de sens, născocind fie un sens absurd, fie un sens subiectiv. În vreme ce primii dintre ele se joacă pe o scenă - teatrul absurdului! -, cel de-al doilea se întâmplă în starea de amețelă, în special în cea indusă de LSD. În cazul din urmă, riscul este acela de a trece pe lângă sensul adevărat, pe lângă sarcinile și problemele autentice ale lumii reale. (Contrare experiențelor trăite launtric, de natură pur subiectivă.) Acest lucru îmi amintește întotdeauna de animalele pe care se fac experimente și cărora cercetătorii californieni le-au implantat electrozi în hipotalamus. Ori de câte ori curentul era deconectat, animalele trăiau o stare de satisfacție, indiferent dacă era vorba despre impulsul sexual sau despre instinctul de hrănire. În cele din urmă, ele au învățat să deconecteze singure curentul, ignorându-și partenerii sexuali reali și hrana reală ce le fusese oferită.***

<sup>44</sup>——— A. Görres. în Jahrbuch der Psychologie und Psychotherapie 6. 1958. n. 200.

<sup>45</sup>——— Numărul 46. 1965. n. 358.

<sup>47</sup> Citat după D. Großmann. în Psychotherapie 5. 1968. n. 53.

10

## **Organul pentru sens**

***Nu doar că sensul trebuie găsit, dar el chiar poate fi găsit, iar omul este ghidat în căutarea lui de către conștiința sa morală. Într-un cuvânt, conștiința morală este „organul pentru sens”. Ea poate fi definită ca facultatea de a detecta sensul unic și inconfundabil ce se ascunde în orice situație. Ceea ce face conștiința morală, de fiecare dată când este***

și măsurătorilor statistice faptul că găsirea unui sens este posibilă identificat sensul unic al unei situații, este să-i dea o formă acestui sens. Iar ea face acest lucru bazându-se pe ceea ce numim „voința de sens”, pe care James C. Crumbaugh și Leonard T. Maholick o descriu ca fiind capacitatea tipic umană de a descoperi forme de sens nu doar în real, ci și în posibil<sup>48</sup>.

În mod remarcabil, nici mai mult, nici mai puțin decât însuși creatorul psihologiei experimentale a formei (a Gestalt-ului), Wertheimer, este cel care are curajul să vorbească despre cerințele situației ca despre niște „calități obiective”, pe când Kurt Lewin se referă într-un mod asemănător la „caracterul de provocare” al situației. Cât despre noi, putem descrie sensul într-un mod mai ocolit, prin cuvintele lui Rudolf Allers, ca fiind trans- subiectiv. Dar sensul nu se referă doar la o anumită situație determinată, ci și la o anumită persoană, implicată în acea situație. Cu alte cuvinte, nu doar că sensul se transformă de la o zi la alta și de la o oră la alta, ci el variază, de asemenea, de la om la om. Este sens atât ad situationem, cât și ad personam.

Însă în același timp, conștiința morală poate să-l și inducă pe om în eroare. Mai mult decât atât, omul nu știe până în ultima clipă, până la ultima suflare, dacă și-a împlinit într-adevăr sensul vieții sale sau dacă nu cumva s-a înșelat: ignoramus et ignorabimus<sup>49</sup>. Faptul că nici măcar pe patul de moarte nu putem ști dacă nu cumva organul pentru sens, conștiința noastră morală, a suferit o „iluzie de sens” înseamnă totodată că nici nu putem ști dacă nu cumva conștiința morală a unei alte persoane este cea care a avut dreptate. Acest lucru nu înseamnă că nu există adevăr. Nu poate exista decât un singur adevăr, dar nimeni nu poate ști dacă el este cel care îl posedă sau altcineva posedă acel adevăr.

În timp ce sensul este legat de o anumită situație unică și particulară, mai există de asemenea și anumite universalii ale sensului, legate de condiția umană ca atare. Aceste posibilități

și măsurătorilor statistice faptul că găsirea unui sens este posibilă cuprinzătoare de sens constituie ceea ce numim „valori”.

Ușurarea pe care omul o resimte datorită faptului că posedă niște valori de ordin mai mult sau mai puțin general, niște principii morale și etice, așa cum se cristalizează ele în cadrul societății umane de-a lungul istoriei sale, această ușurare omul o plătește cu prețul căderii sale în conflicte între valori. Nu este vorba despre conflicte legate de conștiința morală – astfel de conflicte nu există în realitate, pentru că ceea ce conștiința ne transmite este lipsit de echivoc. Caracterul de conflict este mai degrabă inerent valorilor însele, prin faptul că, spre deosebire de sensul concret al unei situații, care este de fiecare dată unic și particular, valorile sunt prin definiție universalii abstracte ale sensului. Ca atare, ele nu pot fi aplicate pur și simplu anumitor persoane determinate, aflate în situații irepetabile, ci validitatea lor se extinde asupra unui areal mai vast, format din situații tipice și repetitive, iar aceste zone interferează unele cu celelalte. Există deci situații în care omul se confruntă cu o pluralitate de valori dintre care trebuie să aleagă, el trebuie să se decidă între principii care se contrazic unul pe celălalt. Dacă vrea ca o astfel de alegere să nu se întâmple în mod arbitrar, atunci el apelează din nou la conștiința sa morală de care depinde. Această conștiință este singura care-l face pe om să-și ia deciziile liber, dar nu în mod arbitrar, ci într-un mod responsabil.

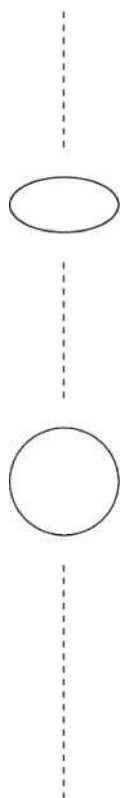
Bineînțeles că el este liber în raport cu conștiința sa, dar această libertate constă doar în alegerea dintre două posibilități: aceea de a asculta și de a urma ceea ce dictează conștiința sau aceea de a ignora avertismentele ei. Atunci când conștiința morală este reprimată și sufocată în mod sistematic și metodic, se ajunge ori la conformismul occidental, ori la totalitarismul estic, în funcție de modul în care „valorile” generalizate în mod exagerat îi sunt oferite omului sau îi sunt impuse cu forța de către societate.

Cu toate acestea, nu e chiar atât de sigur că acest caracter conflictual este inerent valorilor. De fapt, posibilele interferențe dintre zonele de acțiune ale valorilor pot fi pur și simplu



si măsurătorilor statistice faptul că găsirea unui sens  
este posibilă  
apărente, din cauza faptului că ele iau naștere printr-o  
proiecție, adică prin ignorarea adevăratei lor dimensiuni.

Din Viktor E. Frankl, Voința de sens. Fundamente și  
aplicații ale logoterapiei, Editura Trei, București,  
2018, p. 54.



Abia atunci când ignorăm diferența de ordin ierarhic dintre două valori, acestea par să se întretaie, iar în spațiul dat de această suprapunere, ele se ciocnesc una de cealaltă – ca două sfere ce sunt proiectate din spațiul lor tridimensional într-un plan bidimensional și care, doar în mod aparent, se întrepătrund.

Trăim într-o eră caracterizată de un sentiment al lipsei de sens. În această epocă a noastră, scopul educației nu trebuie să fie doar acela de a transmite cunoștințe, ci și acela de a rafina conștiința morală, astfel încât omul să devină suficient de perspicace în a „auzi” și interpreta solicitarea immanentă oricărei situații particulare. Într-o epocă în care cele zece porunci par să-și piardă pentru mulți valabilitatea, omul trebuie să devină capabil să perceapă cele 10 000 de porunci încifrate în cele 10 000 de situații cu care viața îl confruntă. Nu doar că viața lui i se va părea din nou plină de sens (plină de sens însemnând plină de sarcini), dar el însuși va fi imunizat împotriva

conformismului și totalitarismului, pentru că doar o conștiință morală trează îl poate face „rezistent”, astfel încât să nu se supună conformismului și să nu se lase îngenuncheat în fața totalitarismului.

Prin urmare, astăzi, mai mult decât oricând, educația înseamnă educație cu privire la responsabilitate. Trăim într-o societate a abundenței, dar această abundență nu este doar una de bunuri materiale, ci și o abundență de informații, o explozie informațională. Tot mai multe cărți și reviste se adună pe masa noastră de lucru. Suntem copleșiți de o multitudine de stimuli, care nu sunt doar de natură sexuală. Dacă omul vrea să supraviețuiască acestei revărsări de stimuli ce vine dinspre mijloacele de comunicare în masă, atunci el trebuie să știe ce e important și ce nu, ce e esențial și ce nu, într-un cuvânt, ce are sens și ce nu.

---

<sup>48</sup> J.C. Crumbaugh și I.T. Maholick: „The Case of Frankl's «Will to Meaning»“, în *Journal of Existential Psychiatry* 4, 1963, p. 42.

<sup>49</sup> în latină: „ceea ce nu știm și nu vom ști niciodată“. (N.t.)

11

## **Caracterul prereflexiv Și ontologic al autoînțelegerii umane**

Cu cât un sens este mai amplu, cu atât mai greu poate fi înțeles. Un sens infinit nu este deloc comprehensibil pentru o ființă finită. În acest punct, știința se dă bătută, iar înțelepciunea preia cuvântul, mai exact, înțelepciunea inimii, despre care Blaise Pascal spunea odată: „La coeur a ses

raisons, que la raison ne connaît point”<sup>50</sup>. Și în Psalmi se vorbește despre „sapientia cordis”<sup>51</sup>. În mod asemănător, putem vorbi și despre o autoînțelegere de sine prerenexivă și ontologică a omului. Doar o analiză fenomenologică clară și metodică a felului în care omul simplu, „omul de rând”, se înțelege pe sine ne poate ajuta să pricepem că a fi om înseamnă a fi confruntat în permanență cu situații care fiecare în parte reprezintă un dar și o sarcină în același timp. Sarcina pe care o primim din partea unei situații constă în realizarea sensului ei, iar darul pe care ea ni-l oferă este posibilitatea de a ne actualiza pe noi înșine, împlinindu-i sensul. Fiecare situație reprezintă un apel și o chemare pe care trebuie să o ascultăm și căreia trebuie să ne supunem.

O analiză fenomenologică a experienței imediate și nefalsificate a omului simplu, „de rând”, pe care o primim în mod direct de la acesta și pe care nu avem altceva de făcut decât să o traducem în limbaj științific, ne-ar dezvălui nu doar faptul că

omul este în căutarea unui sens – în virtutea voinței sale de sens –, dar că el îl și găsește, și anume în trei maniere diferite. În primul rând, el vede un sens prin ceea ce face sau prin ceea ce creează. Apoi, el vede un sens prin ceea ce trăiește, prin iubirea față de cineva. În al treilea rând, chiar și într-o situație disperată, în fața căreia el se află într-o stare de neputință, omul poate găsi, în anumite condiții, un sens. Ceea ce contează este atitudinea și postura cu care el își întâmpină destinul inevitabil și imuabil. Această atitudine îi permite să depună mărturie despre un lucru de care numai omul este capabil, și anume să transforme durerea și suferința într-un lucru pozitiv. Doresc să ilustrez această situație cu un fragment dintr-o scrisoare. Un student la medicină din Statele Unite îmi scrie: „Aici, în America, sunt înconjurat din toate părțile de oameni tineri de-o seamă cu mine, dar și de persoane mai în vârstă, ce caută cu disperare un sens al ființării lor umane. Unul dintre cei mai buni prieteni ai mei a murit de curând, tocmai pentru că nu a putut găsi un astfel de sens. Astăzi știu că aș fi putut să-l ajut,

grație logoterapiei, dacă ar mai fi în viață. Dar el nu mai este. Cu toate acestea, moartea lui mă va ajuta mereu să le pot fi alături tuturor celor aflați în suferință. Cred că un motiv mai profund decât acesta nu poate exista. În ciuda durerii mele legate de moartea prietenului meu și în ciuda complicității mele la moartea lui, ființarea lui – precum și ființa-sa-care-nu-mai-este – este una plină de sens. Dacă voi avea vreodată suficientă forță pentru a lucra ca medic și a mă ridica la înălțimea responsabilității mele, atunci înseamnă că el nu a murit degeaba. Mai mult decât orice pe lumea asta îmi doresc să pot împiedica repetarea unei astfel de tragedii, să i se mai întâmple cuiva”.

Nu există nicio situație în viață care să fie realmente lipsită de sens<sup>52</sup>. Acest lucru se datorează faptului că aspectele aparent negative ale existenței umane, în special triada tragică formată din suferință, vinovăție și moarte, pot fi transformate în ceva pozitiv, atunci când sunt întâmpinate cu atitudinea și postura corecte. Omul simplu știe toate aceste lucruri, chiar dacă el nu



este capabil să le verbalizeze. Omul de rând nu consideră despre sine, dintr-un fel de înțelegere de sine primordială, că persoana sa este un teatru de război în care se dă o luptă civilă între Eu, Se și Supraeu. Dimpotrivă, viața reprezintă pentru el o serie de situații în care el este pus, pe care într-un fel sau altul trebuie să le gestioneze, fiecare dintre ele având un sens anume, care-l privește doar pe el și care i se adresează doar lui. Această autoînțelegere primordială îi spune lui că trebuie să facă toate eforturile pentru a da de urma acestui sens. Fenomenologia nu face decât să traducă această autoînțelegere în limbajul științific. Ea nu emite judecăți de valoare despre niște fapte oarecare, ci se mulțumește să constate aceste fapte cu privire la actele valorizante ale omului simplu. Logoterapia retraduce cunoașterea elaborată de fenomenologie cu privire la posibilitățile de a găsi un sens în viață în limbajul omului simplu, pentru a-i da și acestuia posibilitatea de a găsi un sens în viață.

Considerăm că acest lucru este perfect posibil. În acest context,

doresc să citez cazul unei infirmiere, care mi-a fost prezentat cu ocazia unui seminar pe care l-am ținut în cadrul Departamentului de Psihiatrie de la Universitatea Stanford. Această pacientă suferea de un cancer inoperabil, iar ea știa acest lucru. Scăldată în lacrimi, ea a pășit în încăperea în care se adunaseră psihiatrii de la Stanford și, cu o voce suspinândă, ne-a povestit despre viața ei, despre copiii ei talentați și plini de succes, dar și despre dificultatea pe care o avea acum de a-și lua rămas-bun de la toate acestea. Recunosc că, până în acel moment, nu găsisem niciun punct de sprijin pornind de la care să introduc în discuție vreun gând logoterapeutic de folos. Dar în fața posibilității de a transforma unul dintre cele mai negative lucruri din ochii ei, lăsarea în urmă a acelui lucru prețios pentru ea, în ceva pozitiv, plin de sens, situația s-a schimbat. A fost suficient să o întreb ce crede că ar spune, într-o astfel de situație, o femeie care nu a avut copii. Sunt convins că nici viața unei femei fără copii nu trebuie să rămână în niciun caz lipsită de sens. Dar pot să-mi imaginez foarte bine că o astfel de femeie ar fi întâi disperată,

tocmai pentru că nu avea pe nimeni și nimic acolo pe care ea „trebuia acum să-l lase în urmă” când se apropia momentul de a-și lua rămas-bun de la lume. În această clipă, trăsăturile chipului ei s-au luminat. Dintr-odată, pacientei i-a fost clar că cel mai important lucru nu-l reprezintă faptul că trebuie să ne luăm rămas-bun, pentru că mai devreme sau mai târziu cu toții trebuie să facem asta. Lucrul cu adevărat important este faptul că există ceva de care trebuie să ne despărțim. Ceva ce putem lăsa în urma noastră în ziua în care ne-a sunat ceasul, ceva ce reprezintă realizarea sensului și a noastră înșine. Greu de descris ușurarea resimțită de pacientă după ce dialogul nostru socratic a luat această întorsătură copemicană.

Aș dori în continuare să compar intervenția în stil logoterapeutic cu intervenția în stil psihanalitic, așa cum aceasta din urmă reiese dintr-o lucrare a lui Edith Weibkopf-Joelson (o adeptă americană a psihanalizei, convertită în prezent la logoterapie): „Efectul demoralizant al negării unui sens al vieții, în special al

unui sens mai profund, inerent suferinței, poate fi ilustrat cu ajutorul unei psihoterapii aplicate de o terapeută freudiană unei femei ce suferea de un cancer incurabil”. WeiBkopf-Joelson continuă, dându-i cuvântul lui K. Eissler: „Pacienta a făcut o comparație între plenitudinea de sens a vieții ei de mai demult cu lipsa de sens din situația prezentă. Pe de altă parte, inclusiv acum, când nu mai putea să lucreze în meseria ei și trebuia să stea întinsă în pat mai multe ore pe zi, viața ei părea, totuși, să aibă un sens, spunea ea, prin faptul că existența ei era importantă pentru copiii ei, ea având astfel o misiune de îndeplinit. Dar, odată ce va fi internată, fără speranța de a se mai putea întoarce vreodată acasă, și odată ce nu va mai fi capabilă să se miște din pat, teama ei era că se va transforma într-un boț de carne inutilă și fetidă, viața ei pierzându-și astfel orice sens. Era dispusă să suporte toate durerile, atâta vreme cât acest lucru mai avea încă un sens. Dar de ce voiam să o condamn să suporte toată suferința și într-o fază în care viața își va fi pierdut deja sensul? I-am răspuns că,

după părerea mea, facea o mare eroare, pentru că întreaga ei viață era una lipsită de sens și nici nu avusese vreodată unul, încă dinainte de a se îmbolnăvi. Găsirea unui sens în viață, am mai completat, era un lucru pe care filosofi încă se chinuiau în van să-l realizeze, iar singura diferență dintre viața ei din trecut și cea prezentă consta pur și simplu în faptul că în cea anterioară ea putuse să creadă încă într-un sens al vieții, pe când în cea actuală nu mai putea face acest lucru. Ca atare, am insistat eu, ambele faze ale vieții ei erau lipsite de sens în mod absolut. Confruntată cu această perspectivă, pacienta a reacționat printr-o stare de perplexitate, recunoscând că nu putea să înțeleagă întru totul ce-i spuneam, așa că a izbucnit în plâns<sup>53</sup>.

Nu doar că Eissler nu i-a insuflat pacientei credința că și în suferință putem găsi un sens, dar mai mult decât atât, el i-a răpit-o și pe aceea că întreaga viață ar putea avea chiar și cel mai mărunț sens. Ne întrebăm cum ar putea nu doar un

psihanalist, ci și un terapeut comportamental să abordeze aceste situații ce țin de tragismul condiției umane, precum propria moarte sau moartea cuiva apropiat. Unul dintre reprezentanții cei mai de seamă ai teoriei schimbării comportamentale ne spune că, în astfel de cazuri, „pacientul ar trebui să stabilească contacte telefonice cu cei apropiați, să taie gazonul sau să spele vasele, iar terapeutul să laude sau să gratifice aceste activități ale pacientului”<sup>54</sup>.

Dacă în suferința autentică pot detecta o ultimă posibilitate, cu siguranță cea din urmă, de a găsi un sens, atunci ceea ce fac nu este să acord primul ajutor, ci ultimul. Vă ofer în continuare transcrierea unui dialog înregistrat dintre mine și o pacientă, ce a avut loc în cadrul unuiu din cursurile mele clinice. Discuția cu această pacientă s-a desfășurat în fața auditoriului meu format din studenți la medicină, filosofie și teologie. Se înțelege de la sine că discuția a fost una spontană și improvizată, de la început până la sfârșit. Pacienta avea 80 de ani și suferea de un cancer inoperabil.

Frankl: „Stimată doamnă Kotek, când vă uitați în urmă la viața dumneavoastră lungă, ce părere aveți? Ați avut o viață frumoasă?”

Pacienta: „Ah, domnule profesor! Trebuie să recunosc că am avut într-adevăr o viață bună. A fost atât de frumoasă! Și trebuie să-i mulțumesc lui Dumnezeu pentru toate lucrurile pe care mi le-a dăruit. Am mers la teatru, am ascultat concerte. Familia în a cărei casă am slujit în Praga timp de mai multe decenii mă lua câteodată la concerte. Și pentru toate aceste lucruri frumoase îi sunt recunoscătoare lui Dumnezeu!”

Însă eu am vrut să-i aduc în conștient disperarea ei inconștientă și refulată. Trebuia să lupte cu ea, așa cum a luptat Iacob cu îngerul, până când acesta l-a binecuvântat. Trebuia să o aduc până în punctul în care ea însăși să-și poată binecuvânta propria viață, să poată spune „Da!” destinului ei ce nu mai putea fi schimbat. Deși sună paradoxal, am vrut să o fac să se îndoiască

de sensul vieții ei în plan conștient – căci în plan inconștient ea se îndoia deja de acest sens, doar că își refulase disperarea.

Frankl: „Vorbiți despre niște trăiri atât de frumoase, doamnă Kotek! Dar toate acestea vor dispărea în curând, nu-i așa?”

Pacienta (gânditoare): „Da, toate astea se vor termina în curând”.

Frankl: „Credeți că prin asta toate lucrurile frumoase pe care le-ați trăit dispar cu totul de pe lume? Că vor deveni astfel lipsite de valoare, că vor fi distruse?”

Pacienta (aflată în continuare într-o stare de reflecție): „Aceste lucruri frumoase pe care le-am trăit... “

Frankl: „Credeți că cineva poate să șteargă cu buretele fericirea pe care ați trăit-o? Credeți că cineva o poate anula?”

Pacienta: „Aveți dreptate, domnule profesor, nimeni nu poate anula ceea ce am trăit”.



Frankl: „Poate cineva să șteargă bunătatea pe care ați întâlnit-o în viața dumneavoastră?”

Pacienta: „Nu, nici acest lucru nu se poate întâmpla”.

Frankl: „Poate cineva să facă să dispară ceea ce ați realizat și obținut prin forțele proprii?”

Pacienta: „Aveți dreptate, domnule profesor, nimeni nu poate să facă acest lucru”.

Frankl: „Sau ar putea oare cineva desființa tot ceea ce ați înfruntat cu vitejie și curaj? Ar putea cineva să înlăture aceste lucruri din trecutul dumneavoastră? Dintr-un trecut în care ați conservat și cules toate aceste lucruri? În care ați păstrat și înmagazinat?”

Pacienta (mișcată acum până la lacrimi): „Nimeni nu poate să facă asta. Nimeni!” (După un oarecare timp:) „E-adevărat că am avut mult de suferit. Dar am încercat să accept loviturile pe

care mi le-a dat viața. Vedeți, domnule profesor, eu consider că suferința este o pedeapsă. Eu cred în Dumnezeu”.

În ceea ce mă privește, nu mi-aș fi luat niciodată dreptul de a vorbi despre sens în lumina unui sens religios și de a lăsa apoi lucrurile la latitudinea pacientei. Însă de îndată ce atitudinea religioasă pozitivă a pacientei a ieșit la iveală, am socotit că nu mai exista niciun obstacol în calea includerii ei în psihoterapie. Frankl: „Dar nu credeți că suferința poate reprezenta și o încercare? N-am putea privi lucrurile și în sensul că Dumnezeu a vrut să vadă capacitatea doamnei Kotek de a suporta? Iar la final, el ar trebui să admită: «Da, le-a îndurat pe toate cu curaj!» Și acum v-aș ruga să-mi spuneți ce părere aveți, ar putea oare cineva să anuleze aceste realizări?”

Pacienta: „Nu, nimeni nu poate să facă acest lucru”.

Frankl: „Aceste lucruri rămân, nu-i așa?”

Pacienta: „Cu siguranță că rămân!”

Frankl: „Doamnă Kotek, nu doar că ați reușit să realizați tot felul de lucruri în viața dumneavoastră, dar ați scos tot ce era mai bun posibil chiar și din suferința dumneavoastră! Și, din acest punct de vedere, sunteți un model pentru pacienții noștri! Îi felicit pe ceilalți pacienți, colegii dumneavoastră de suferință, pentru faptul că vă pot lua ca exemplu!”

În acest moment, auditoriul a izbucnit în aplauze! Dar eu m-am întors din nou spre femeia în vârstă: „Vedeți, doamnă Kotek? Aceste aplauze vă aparțin, ele sunt dedicate vieții dumneavoastră, care reprezintă o mare realizare. Puteți să fiți mândră de o asemenea viață! Cât de puțini sunt oamenii care pot fi mândri de viața lor! Doresc să vă spun, doamnă Kotek, că viața dumneavoastră reprezintă un monument, un monument pe care nicio persoană de pe lumea asta nu-l poate dărâma!”

Bătrâna a părăsit încet sala de curs. O săptămână mai târziu a murit. A murit ca Iov: încărcată de ani. În ultima sa săptămână de viață, femeia nu a mai fost deprimată. Dimpotrivă, era mândră și plină de credință. Se pare că am reușit să-i arăt că și viața ei fusese una plină de sens, dar, în același timp, că și suferința ei avea un sens profund. După cum spuneam, înainte femeia se simțise apăsată de grija de a nu fi trăit decât o viață inutilă. Însă ultimele ei cuvinte, așa cum au fost ele consemnate în fișa ei medicală, au fost următoarele: „Viața mea e un monument, așa le-a spus domnul profesor studenților din sală. Viața mea nu a fost deci în zadar...”

<sup>50</sup> În franceză: „Inima are rațiunile ei. pe care rațiunea nu le înțelege”. ÎN.td

<sup>51</sup> — în latină: -înțelepciunea inimii”. fN.td

viată” (-Purnose in Life Test”) s-a putut stabili faptul că nici la cei 40 de

intemati nu s-a putut găsi nici măcar o minimă corelație între sentimentul

Acest rezultat confirmă observația lui Crumbaugh. conform căreia testul „sensului în viață” nu corelează nici cu nivelul de educație. Dună toate aparentele, omul este capabil să găsească un sens în viață independent de lucruri, precum vârsta sa. coeficientul de inteligență și nivelul educațional.

Individual Psychology 27. 76. 1972.) Rezultate similare au reieșit și în urma muncii de cercetare efectuată de Augustine Meier. bazată de asemenea pe teste. Acest lucru a fost valabil nu doar cu privire la nivelul de educație. ci și în raport cu genul masculin, respectiv feminin, precum și cu trăsătura de credincios, respectiv necredincios. (Frankl's „Will to Meaning” as Measured by the Purpose in Life Test in Relation to Age and Sex Differences. disertație. Univ. din Ottawa. 1973.) Meier consideră aceste rezultate statistice ca „fiind compatibile cu teoria lui Frankl care afirmă că

sa-si orienteze vietile”.

<sup>53</sup> K. Eissler. The Psychiatrist and the Dying Patient. New York. 1955. p. 190.

<sup>12</sup>

## **Omul în căutarea sensului ultim<sup>55</sup>**

Doamnelor și domnilor, atunci când vine un conferențiar de la Viena, cu siguranță că vă așteptați ca el să vorbească cu accent vienez. Într-adevăr, vorbesc cu accent vienez. Dacă el este însă și psihiatru, atunci vă așteptați, de asemenea, ca el să-și înceapă conferința invocându-l pe Sigmund Freud. De ce nu? Cu toții am învățat de la Freud să vedem în om o ființă<sup>k</sup>

preocupată în principiu de un singur lucru: de căutarea plăcerii. În definitiv, Freud a fost cel care a introdus conceptul

de „principiu al plăcerii”, iar coexistența unui principiu al realității nu contrazice sub nicio formă ipoteza lui, conform căreia căutarea plăcerii reprezintă motivația de bază a omului. După cum însuși Freud a subliniat în mai multe rânduri, principiul realității se află în slujba principiului plăcerii, în sensul că el reprezintă o „modificare” a principiului plăcerii. Astfel, Eul ascultă de principiul realității „care dorește și el de fapt să obțină plăcere”<sup>56</sup> și care „într-un anumit sens reprezintă o extindere a principiului plăcerii cu alte mijloace”<sup>57</sup>. În acest fel, „o plăcere momentană, nesigură în urmările ei, e abandonată, însă doar pentru a câștiga în acest nou mod o plăcere sigură, care apare mai târziu”<sup>58</sup>. Dar cu toate acestea, nu avem voie să trecem cu vederea sau să uităm faptul că principiul plăcerii – cel puțin așa cum îl descrie Freud – nu se află, la rândul lui, decât în slujba unui alt principiu mai cuprinzător, și anume în serviciul principiului homeostaziei, în sensul lui B.W. Cannon<sup>59</sup>. Scopul acestui principiu îl constituie reducerea tensiunilor interne, în vederea menținerii sau

restabilirii echilibrului interior. Tot astfel a descris Freud și „aparatul psihic”, „intenția” lui fiind aceea de a „domina și suprima mulțimea de stimuli, de mărimi de excitație”<sup>60</sup>.

Ceea ce lipsește dintr-o astfel de imagine a omului este nici mai mult, nici mai puțin decât acea caracteristică fundamental ontologică a ființării umane (Dasein), pe care eu o numesc transcenderea de sine a existenței. Prin aceasta vreau să spun că tot ceea ce ține de ființa umană trimite la ceva mai înalt decât sine, la ceva diferit de ea însăși – la ceva sau la cineva! Cu alte cuvinte, omul nu este preocupat în mod profund și ultim de niște condiții interioare oarecare, indiferent că e vorba de plăcere sau de homeostazie, ci omul este orientat spre lume, spre lumea exterioară, în interiorul căreia el este preocupat de găsirea unui sens pe care să-l împlinească sau a unui om pe care să-l poată iubi. Datorită caracterului prereflexiv și ontologic al autoînțelegerii umane, individul știe cumva că el se poate actualiza tocmai în măsura în care el uită de sine. Dar el



poate uita de sine doar în măsura în care poate servi unei cauze mai înalte decât el însuși sau poate iubi o persoană, alta decât el.

Se pare că nici cea de-a doua dintre cele două școli vieneze clasice de psihoterapie – psihologia individuală a lui Alfred Adler – nu ia suficient în considerare transcenderea de sine a existenței. Adler privește omul ca pe o ființă dornică să-și depășească o anumită stare interioară – sentimentul de inferioritate –, de care încearcă să scape prin dezvoltarea unei străduințe către superioritate – un concept congruent în mare măsură cu „voința de putere” a lui Nietzsche.

Atâta timp cât teoria motivației pivotează în jurul „voinței de plăcere” – după cum am putea redenumi principiul plăcerii în sensul lui Freud – sau în jurul aspirației către superioritate, în sensul lui Adler, vorbim despre psihanaliză ca „psihologie abisală”. Prin contrast, o „psihologie a înălțimilor”<sup>61</sup> ar include

în imaginea ei despre om și o anumită categorie de aspirații aflate „dincolo de principiul plăcerii” și de voința de putere. Iar printre aceste tendințe, căutarea sensului se află pe primul loc. Oskar Pfister recomandase deja în 1904 ca cercetarea să se orienteze în această direcție, afirmând că „în contrast cu psihanaliza, recunoașterea înălțimilor spirituale ale naturii umane este mai importantă, iar aceste înălțimi sunt la fel de puternice ca adâncurile ei”.

Psihologia înălțimilor nu este un substitut pentru psihanaliză (înțeleasă ca „psihologie abisală”), ci reprezintă o completare a ei, chiar dacă e o completare indispensabilă. Ea se concentrează pe acest fenomen atât de specific omului, nevoia de sens – cea mai umană dintre toate nevoile umane. Din această perspectivă, ea se opune celor două teorii ale motivației, psihanaliza și psihologia individuală, prin conceptul de „voință de sens”<sup>62</sup>.

În prezent, voința de sens este o nevoie frustrată la scară largă.

Omul de astăzi este luat tot mai mult în stăpânire de un sentiment al lipsei de sens, care adesea este acompaniat de un sentiment de „vid interior”. Este vorba despre ceea ce eu am descris cu termenul de „vid existențial”<sup>63</sup>. În principal, acesta se manifestă sub formă de plictiseală și apatie. În timp ce plictiseala denotă o pierdere a interesului – a interesului față de lume –, apatia indică o lipsă de inițiativă – inițiativa de a schimba ceva în lume, de a o îmbunătăți!

Dar atât despre fenomenologia vidului existențial! Ce putem spune însă despre răspândirea sa, despre epidemiologia sa? Dați-mi voie să aleg la întâmplare un pasaj din Psihoterapia existențială a lui Irvin D. Yalom<sup>64</sup>: „Astfel, din patruzeci de pacienți, doisprezece (30 de procente) au avut probleme mari implicând sensul (cum reiese din autoevaluări și evaluările terapeuților independenți)”. În ceea ce mă privește, eu nu cred că orice caz de nevroză (sau chiar de psihoză) poate fi explicat pe baza sentimentului lipsei de sens. Dar nu cred nici că

sentimentul lipsei de sens conduce cu necesitate, în fiecare caz în parte, la nevroză. Cu alte cuvinte, nu orice nevroză este „noogenă”<sup>65</sup>, adică provine dintr-un vid existențial, tot așa cum nici vidul existențial nu este patogen în orice situație, deci cu atât mai puțin patologic. Capacitatea de a ne întreba cu privire la sensul vieții, dar și de a pune sub semnul întrebării acest sens este mai degrabă un privilegiu de care se poate bucura doar omul. Niciun animal nu-și ridică o asemenea întrebare, nici măcar găștele cenușii cu care vorbea Konrad Lorenz.

Dacă vidul existențial nu poate fi considerat de natură noogenă sau psihogenă, el poate fi considerat în schimb o nevroză sociogenă. Societatea industrializată este axată pe satisfacerea tuturor nevoilor umane, iar corolarul ei, societatea de consum, este concentrată pe crearea continuă a unor noi și noi nevoi, pe care să le poată apoi satisface. Dar în acest tablou, tocmai cea mai umană dintre toate nevoile posibile, nevoia de sens, este cea care rămâne nesatisfăcută. Industrializarea vine la pachet

cu urbanizarea și îl deșrădăcinează astfel pe om, înstrăinându-l de tradiții și de valorile transmise prin aceste tradiții. În aceste condiții, înțelegem atunci de ce în special generația tânără este cea care suferă de sentimentul lipsei de sens, lucru demonstrat de cercetările empirice. Doresc să amintesc aici de sindromul nevrotic colectiv format din triada „dependență, agresivitate și depresie”, sindrom datorat sentimentului lipsei de sens. Pentru a mă limita la un singur exemplu: dintre dependenții de droguri studiați de Stanley Krippner, 100% dintre ei sufereau de faptul că toate lucrurile li se păreau pur și simplu țără sens.

Acum a sosit însă momentul să ne întrebăm: Ce înțelegem de fapt prin „sens”? În logoterapie, sensul nu reprezintă ceva abstract, ci este vorba despre un sens cât se poate de concret, mai exact, sensul concret al unei situații cu care o persoană, la fel de concretă, se confruntă. În ceea ce privește însă perceperea unui astfel de sens, trebuie spus că ea se situează undeva între o percepere de tip Gestalt, în sensul psihologiei

formei a lui Max Wertheimer, și o experiență de tip „Aha!”, în sensul conceptului lui Karl Bihler. Atât Kurt Lewin, cât și Max Wertheimer<sup>66</sup> au descris „caracterul de provocare” inerent unei situații date. Într-adevăr, orice situație de viață cu care ne confruntăm reprezintă o provocare pentru noi, ne ridică o întrebare la care încercăm să oferim un răspuns prin faptul că acționăm într-un fel sau altul în privința ei, într-un cuvânt, o receptăm ca pe o chemare la luptă. Astfel, perceperea sensului se deosebește de conceptul clasic al percepției de tip Gestalt prin faptul că, în cazul celei din urmă, devenim brusc conștienți de o „figură” ce se profilează pe un „fundal”, în timp ce perceperea sensului, așa cum o înțeleg eu, poate fi definită drept conștientizarea subită a unei posibilități profilate pe fundalul realității.

Nu cred că mai e nevoie să menționăm faptul că noi, psihiatrii, nu suntem în poziția să le „prescriem” pacienților noștri sensul vieții. Sensul nu poate fi dobândit printr-o rețetă. Însă ce putem

face este să-i ajutăm pe pacienți să înțeleagă că în funcție de posibilități, viața noastră este întotdeauna una plină de sens în orice condiții și că așa va rămâne până în ultimul moment. Nu mai puțin de 20 de cercetători au adus dovezi empirice pentru susținerea ideii că omul este în mod fundamental capabil să găsească un sens în viață, independent de gen, vârstă, coeficient de inteligență (IQ), nivel de educație, structură de personalitate, mediu și - cel mai remarcabil - indiferent dacă este sau nu o persoană religioasă, iar dacă este religioasă, indiferent de confesiunea căreia îi aparține. Mă refer aici la lucrările lui Brown, Casciani, Crumbaugh, Dansart, Durlac, Kratochvil, Levinson, Lukas, Lunceford, Mason, Meier, Murphy, Planova, Popielski, Richmond, Roberts, Ruch, Sallee, Smith, Yarnell și Young. (Pe unii dintre acești cercetători i-ați putut vedea citați în capitolele de mai sus.)

Rezultatele acestor cercetări științifice sunt în contradicție cu sentimentul lipsei de sens, dar confirmă caracterul prereflexiv și

ontologic al înțelegerii umane de sine și a sensului. Analiza fenomenologică a acestor aspecte ne permite să aruncăm o privire asupra felului în care „omul de rând” procedează cu privire la găsirea sensului în viață și la împlinirea lui. După toate aparențele, el are la dispoziție trei căi. Pe prima dintre ele, omul ajunge la un sens printr-o acțiune pe care o întreprinde sau printr-o operă pe care o creează. A doua cale constă în faptul că omul are anumite trăiri sau întâlnește pe cineva; cu alte cuvinte, sensul poate fi găsit nu doar în muncă, ci și în iubire. În afară de aceste două căi, omul știe că mai există o a treia cale ce-l poate conduce la sens: ori de câte ori se confruntă cu o situație pe care nu o poate schimba, el are întotdeauna posibilitatea să-și schimbe atitudinea față de acea situație – atitudinea și pe el însuși, crescând și maturizându-se, înălțându-se mai presus de sine. Acest lucru este valabil în egală măsură pentru toate cele trei componente ale „triadei tragice”, formate din suferință, vinovăție și moarte. Suferința o putem transforma în realizări și abilități, vinovăția – în capacitatea de schimbare, iar caracterul efemer al



ființării umane – într-un îndemn la acțiuni responsabile<sup>67</sup>.

Modul în care omul poate transforma o tragedie personală într-un triumf uman poate fi ilustrat cu ajutorul următoarei povești relatate de episcopul Georg Moser. La câțiva ani după cel de-al Doilea Război Mondial, un medic consultă o femeie evreică, care purta o brățară de aur încrustată cu dinți de lapte aparținând copiilor ei. Medicul remarcă: „Ce brățară frumoasă!”, la care femeia răspunde: „Da! Acest dințișor a fost al lui Miriam, acesta i-a aparținut lui Esther, acesta, lui Samuel...” A înșirat toate numele fiicelor și fiilor ei, în ordinea vârstei. „Nouă copii”, adăugă ea, „toți au murit în camera de gazare”. Șocat, medicul întreabă: „Și cum puteți trăi cu o astfel de brățară?” Cu o voce reținută, femeia răspunde: „Am preluat în Israel conducerea unui orfelinat”.<sup>68</sup>

După cum se vede, un sens poate fi extras și din suferință, ceea ce demonstrează că sensul vieții este unul necondiționat. Dar

acest lucru vrea să însemne oare că suferința este indispensabilă pentru găsirea unui sens? Nu, aceasta ar fi o gravă neînțelegere! În niciun caz nu vreau să spun că suferința este necesară, ci că sensul este posibil în ciuda suferinței, și nu neapărat prin suferință. Trebuie totuși să acceptăm că suferința este inevitabilă, cu alte cuvinte, cauza ei nu poate fi remediată și înlăturată, indiferent dacă e vorba despre o cauză biologică, psihologică sau sociologică. Dacă un carcinom poate fi operat, bineînțeles că pacientul va fi operat.

Dacă un pacient vine în cabinetul nostru cu o nevroză, evident că vom face tot ceea ce ne stă în putință pentru a-l elibera de ea. Iar dacă societatea este cea bolnavă, atunci vom apela la o acțiune politică, în măsura în care acest lucru este posibil. O suferință nenecesară este mai degrabă una masochistă, nu una eroică.

Am afirmat la începutul discuției noastre că, pentru logoterapie, sensul înseamnă sensul concret al unei situații cu care este

confruntată o persoană, de asemenea concretă. În afară de aceasta, mai există un sens ultim, mai cuprinzător. Cu cât un sens este mai cuprinzător, cu atât el este mai greu de înțeles. Este vorba despre sensul întregului, de sensul vieții ca întreg. Și nu cred că există vreun psihiatru sau, în general, vreun om de știință care să conteste, pe baza unor ipoteze a priori sau a unor premise de natură ideologică, până și simpla posibilitate a unui astfel de sens universal. (Care e altceva decât sensul specific, particular.) Dar cum se raportează „sensul concret al unei situații” la acest sens universal? Apelând la o analogie, să ne gândim la un film. El este format din mii și zeci de mii de cadre distincte, fiecare dintre ele avându-și sensul lui. Dar nu putem descifra sensul întregului film decât spre finalul lui, cu condiția să fi înțeles întâi sensul fiecărei scene în parte. Nu același lucru se întâmplă și în viață? Sensul vieții nu ni se revelează oare – dacă ni se revelează! – abia spre sfârșitul ei? Iar acest sens ultim nu depinde și el, la rândul lui, de împlinirea sau neîmplinirea sensului fiecărei situații în parte, în funcție de cele

mai bune cunoștințe pe care le avem la dispoziție?  
Am plecat de la premisa că sensul ultim scapă complet înțelegerii intelectuale. Dar putem apela la o extrapolare și doresc să vă prezint cu ajutorul unui exemplu concret ceea ce vreau să spun. Într-una din zile m-am nimerit într-o ședință terapeutică de grup, condusă de asistentul meu, dr. K. Grupul tocmai discuta cazul unei femei care încercase să se sinucidă după ce băiatul ei în vârstă de 11 ani murise din cauza unei apendicite. Femeia fusese internată în clinica noastră. M-am alăturat discuției spunând: „Imaginați-vă că unei maimuțe i se fac mai multe injecții dureroase, cu scopul de a obține un ser împotriva poliomielitei. Ar putea înțelege vreodată maimuța de ce trebuie să sufere?” Grupul a răspuns la unison că bineînțeles că maimuța nu este capabilă să înțeleagă raționamentele omului care face experimente pe ea, pentru că ei nu-i este accesibilă lumea umană, nu poate intra în dimensiunea ei. Am continuat cu următoarea întrebare: „Dar cum stau lucrurile în privința omului? Oare lumea lui este un

fel de stație finală, dincolo de care nu mai există nimic? Nu ar trebui să presupunem mai degrabă că și dincolo de lumea umană se află o lume inaccesibilă omului, o lume în care întrebarea cu privire la sensul suferinței umane și-ar putea găsi un răspuns?”<sup>69</sup> Întâmplarea a făcut ca grupul să fie format din participanți complet nereligioși. Însă cu toții au fost de acord că o astfel de lume, de o dimensiune mai înaltă decât cea umană, poate fi cel puțin imaginată, fără să trebuiască să credem în ea. Această lume îi este omului la fel de puțin accesibilă precum îi este maimuței dimensiunea umană.

Dacă această lume, aflată într-o dimensiune mai înaltă decât cea umană, nu ne este accesibilă nici cu ajutorul „rațiunii pure”, nici cu ajutorul intelectului pur, cu alte cuvinte, ea nu este comprehensibilă nici pe cale pur rațională, nici pe cale pur intelectuală, atunci cu atât mai mult acest lucru este valabil în cazul oricărei încercări de natură științifică de a o înțelege, în acest fel se explică faptul că sensul ultim nu-și găsește locul în

perspectiva științifică asupra lumii. Dar acest lucru înseamnă oare că însăși lumea ar fi lipsită de sens? Cred mai degrabă că, în privința sensului ultim, știința este oarbă. Schrödinger avea dreptate atunci când afirma că științele exacte nu au capacitatea de a întrevădea sensul și finalitatea unui întreg. În interiorul granițelor științelor, sensul nu apare. Pur și simplu, secțiunea transversală a realității, la care recurge știința, nu întâlnește acest sens.

Să luăm, de exemplu, modelul lui Jacques Monod, care afirmă că orice formă de viață se naște din combinația dintre mutații și selecție:

„(...) la originea oricărei noutăți, a oricărei creații în biosferă se află numai întâmplarea, hazardul. Pura întâmplare, doar întâmplare, libertate absolută, dar oarbă, chiar la rădăcina extraordinarului edificiu al evoluției: această noțiune centrală a biologiei moderne nu mai este astăzi o ipoteză printre altele posibile sau imaginabile. Ea este singura imaginabilă, fiind singura compatibilă cu datele observației și experimentului. Și

nimic nu ne permite să presupunem (sau să sperăm) că va trebui sau va fi posibil să revizuim concepțiile noastre în această privință”<sup>70</sup>. Bineînțeles că mutațiile apar ca întâmplări pure în planul transversal al „științelor exacte”. Dacă știința nu poate sesiza niciun fel de teleologie, atunci trebuie să fim atenți la felul în care ne referim la această lipsă: în planul de proiecție al științei, teleologia nu se manifestă, ea nu este atinsă de acest plan transversal. Însă acest lucru nu exclude faptul că ea ar putea să existe într-o dimensiune mai înaltă. Neacceptarea și negarea posibilității unei teleologii aparținând unei dimensiuni dincolo de cea științifică nu se mai numește empirism, ci filosofie, dar nu este vorba despre o filosofie condusă de o reflecție critică, ci de una diletantistă și învechită.

71

71



Să ne imaginăm o linie curbă într-un plan vertical ce intersectează perpendicular un plan orizontal. Ceea ce rămâne în urma curbei în planul secționat nu sunt altceva decât niște puncte de intersecție izolate, cinci puncte neconectate între ele. Însă lucrurile stau astfel doar în mod aparent, este doar o impresie faptul că ele nu ar fi conectate unele cu altele. În realitate, punctele sunt unite între ele de linia curbă, dar legăturile dintre ele nu se regăsesc în interiorul planului orizontal, ci în exteriorul acestuia, mai exact, deasupra și dedesubtul lui.

Să încercăm să transpunem acum acest lucru și asupra acelor evenimente ce nu par să fie conectate între ele de un sens anume, de exemplu, asupra mutațiilor biologice aparent lipsite de sens. În planul transversal al „științei”, ele apar ca pure întâmplări, în timp ce sensul lor - indiferent că e unul „înalt” sau unul „de jos”, în funcție de locul unde se află curba, deasupra sau dedesubtul planului orizontal - se poate observa

doar într-un alt plan, în cel transversal. Cu alte cuvinte, nu totul poate fi înțeles în acești termeni ai unor legături cu sens, deci în înțeles teleologic (legat de un scop ultim); unele lucruri nu pot fi explicate prin raportarea la o finalitate, ci doar cauzal. Dar, cel puțin, putem înțelege astfel de lucruri și trebuie să fie într-un anumit mod, de ce un lucru este și trebuie să fie aparent lipsit de sens și cum, în pofida acestei situații, putem crede într-un sens ascuns în fundal sau aflat într-un plan mai înalt, unde trebuie să-l urmărim<sup>71</sup>.

Acolo unde știința renunță, credința îi ia locul. Dacă un lucru nu este cognoscibil, asta nu înseamnă că el este de necrezut. E-adevărat, nu putem ști pe cale intelectuală dacă până la urmă totul e lipsit de sens sau dacă există un sens ascuns în spatele oricărui lucru. Însă chiar dacă nu putem oferi un răspuns intelectual la această întrebare, putem lua, totuși, față de ea, o decizie existențială. Dacă argumentele pro și contra privitoare la întrebarea dacă lucrurile au un sens ultim sunt în număr egal,

atunci putem înclina balanța așezând greutatea propriei noastre ființe în talerul argumentelor pro. Tocmai acest lucru înseamnă a ne decide pentru una dintre cele două posibilități de gândire<sup>72</sup>. În fața lor, omul cu credință-în- sens își dă acordul: „Așa să fie! Amin! Mă decid să acționez «ca și cum» viața ar presupune o capacitate nelimitată de înțelegere, deasupra capacității noastre finite, adică ar presupune un «supra-sens»“ într-un plan secund, se cristalizează o definiție în adevăratul sens al cuvântului: „Credința nu este o formă oarecare de gândire, ce se restrânge la realitatea care este gândită, ci este o formă de gândire sporită de existențialitatea celui care gândește”<sup>73</sup>.

Și cum procedează bărbatul sau femeia „de rând” atunci când sunt confrunțați cu „non-cognoscibilul”? Sau am putea reformula întrebarea în felul următor: V-ați aflat vreodată pe o scenă? Dacă da, atunci vă amintiți cu siguranță că din cauza luminii reflectoarelor, vedeți în fața dumneavoastră mai degrabă o mare gaură neagră decât publicul<sup>74</sup>. În ciuda acestei „orbiri”, nu v-a

trecut prin minte să vă îndoiiți de prezența spectatorilor în sală, nu-i așa? Ei bine, acest lucru este valabil pentru majoritatea populației de pe planeta noastră: orbiți de „aparență” cotidianității, majoritatea oamenilor umple „marea gaură neagră” cu simboluri. Omul are deci această nevoie „să vadă ceva” în nimicul cu care se confruntă – ceva sau, mai bine zis, pe cineva. Din acest punct de vedere, acest om este pe aceeași lungime de undă cu existențialismul, care, așa cum îl înțeleg eu, se reduce la următoarea teză: „Nothingness is really no-thing-ness” (Nimicul înseamnă a-nu-fi-un-lucru). Asta înseamnă că o ființă ultimă – ca pendant al „sensului ultim” –, într-un cuvânt: Dumnezeu, nu este un lucru oarecare printre toate celelalte, ci este chiar „ființa însăși”, după cu o numește Martin Heidegger. De unde reiese că nu putem așeza pur și simplu pe același nivel această „supra-ființă” (dacă-mi permiteți să o numesc astfel), aflată cumva deasupra acestei lumi, cu „ființările-aflate-în-lume” (Martin Heidegger) care populează această lume, adică cu lucrurile „mundane”. Ar

însemna să cădem în aceeași eroare pe care a făcut-o un băiețel când mi-a spus odată că el știe foarte exact ce vrea să se facă atunci când va fi mare: „acrobat de circ sau Dumnezeu”.

El vorbea despre Dumnezeu ca și cum a fi Dumnezeu era o meserie printre multe alte meserii.

Să ne întoarcem acum la simbol. Prăpastia, ca să nu zic abisul, dintre simbolizant și acel ceva care e simbolizat devine dureros de evidentă în cazul supra-ființei. Doar pentru că simbolul nu poate, pur și simplu, să fie vreodată identic cu lucrul pe care îl reprezintă, acest lucru nu constituie o justificare pentru noi să ne abținem sau să renunțăm la acțiunea simbolizării. Să ne gândim la un tablou înfățișând un peisaj și un cer deasupra lui. Orice pictor sau cel puțin orice reprezentant al realismului „ne va face să ne îndreptăm privirea” către cer, pictând câțiva nori. Dar norii nu sunt oare tocmai acel lucru care nu este identic cu cerul? Norii mai degrabă ne fură privirea și ne împiedică să

vedem cerul în mod direct. Și, cu toate acestea, norii sunt simbolul cel mai potrivit și mai simplu pentru reprezentarea cerului.

În mod similar, și divinul este simbolizat în general cu ajutorul a ceva ce el nu este. Atributele divine sunt și rămân pur și simplu caracteristici umane, dacă nu chiar prea umane. Nici Dumnezeu nu este scutit de portretizarea sa într-o formă mai mult sau mai puțin antropomorfa. Din cauza acestor ingrediente antropomorfe, ar trebui oare să respingem în totalitate dimensiunea religioasă? Dar oare nu chiar apropierea (asimptotică), la un nivel mai degrabă simbolic decât abstract, de secretul și misterul adevărului ultim ne conduce la un rezultat mai bun? Konrad Lorenz, da, însuși Konrad Lorenz, a fost cel care, în cadrul unui interviu televizat recent, a declarat următoarele: „Dacă veți compara veridicitatea concepției despre lume a unei țărănoi de la munte cu cea a lui B.F. Skinner, veți descoperi

că țărâna, cea care crede în concepția imaculată a Măriei, în Domnul cel iubit și în toți sfinții, este mai aproape de adevăr decât behavioristul”<sup>75</sup>.

Pe de altă parte, bineînțeles că vom da peste tot felul de capcane dacă ne vom apropia într-un mod necritic de antropomorfism. Putem ilustra acest lucru cu următoarea glumă: „La ora de religie, profesorul le vorbește copiilor despre minunile făcute de Dumnezeu: «A fost odată un bărbat sărac, a cărui soție murise pe patul de naștere. Bărbatul nu avea bani să-și poată permite o dădacă, așa că Dumnezeu a înfăptuit o minune și a făcut în așa fel încât bărbatului a început să-i crească o pereche de sâni. Acum, el putea să-și alăpteze singur bebelușul». La auzul acestei povești, unul din băieții din clasă întreabă: «Sincer să fiu, nu prea înțeleg, domnule profesor! N-ar fi fost mai simplu dacă Dumnezeu ar fi făcut în așa fel încât bărbatul să găsească pe stradă, aparent din întâmplare, niște bani? El și-ar fi permis astfel o doică, iar Dumnezeu nu ar fi trebuit să înfăptuiască nicio

minune». La care profesorul răspunde: «Prostule! Dacă Dumnezeu poate să facă o minune, de ce să arunce cu banii pe fereastră?!»<sup>76</sup>

Putem să definim acum religia ca pe un sistem de simboluri – și e vorba de niște simboluri pentru acele lucruri pe care nu le putem cuprinde în concepte și pe care nu le putem exprima în cuvinte. Dar nevoia de a crea și de a utiliza simboluri nu este oare o caracteristică fundamentală a condiției umane? Iar capacitatea de a vorbi și de a înțelege cele spuse nu este oare o trăsătură constitutivă a ființei umane? Din acest motiv, este legitim să definim diversele limbi particulare, dezvoltate de omenire pe parcursul istoriei sale, tot ca pe niște „sisteme de simboluri”.

Dar atunci când comparăm religia cu limba, trebuie să ținem cont de faptul că nimeni nu este îndreptățit să susțină faptul că limba lui maternă ar fi superioară tuturor celorlalte limbi. Omul poate ajunge la adevăr în orice limbă, la unicul adevăr, la fel cum poate



greși sau minți în orice limbă. Și tot astfel, omul poate ajunge la Dumnezeu cu ajutorul oricărei religii – la unicul Dumnezeu<sup>77</sup>. Altfel spus, noi ne confruntăm nu doar cu un pluralism lingvistic, ci și cu unul religios, lucru reprezentat de faptul că religia ni se prezintă sub forma unei multitudini de confesiuni. La fel, niciuna din aceste confesiuni nu poate pretinde pentru sine supremația în raport cu toate celelalte. Ne putem imagina că, mai devreme sau mai târziu, pluralismul religios va fi depășit și înlocuit de un universalism religios?

Nu cred. Nu cred că este probabil ca un fel de esperanto religios să-și facă apariția. Dimpotrivă! Cred că ceea ce se întrezărește nu este o religiozitate universală, ci o religiozitate personală, profund personalizată, care-i va permite oricărei ființe umane să-și găsească propriul ei limbaj când i se adresează lui Dumnezeu<sup>78</sup>. Gordon W. Allport privește în special hinduismul ca pe o „formă rară de religie instituțională, ce recunoaște individualitatea ultimă a sentimentului

religios<sup>79</sup>.

Acest lucru implică oare faptul că vor dispărea diversele confesiuni, respectiv organizațiile și instituțiile lor? Nici asta nu cred, pentru că oricât de diferite ar fi între ele multiplele stiluri personale prin care oamenii caută sensul ultim și oricât de diverse sunt modurile în care i se adresează ființei supreme, există și vor continua întotdeauna să existe și anumite ritualuri și simboluri comune. Tot astfel, deși există o mulțime de limbi, unele din ele împărtășesc un alfabet comun.

Recunosc că, pentru mine, religia în sensul cel mai larg al cuvântului are prea puțin de-a face cu acea concepție confesională limitată și cu consecințele ei; religia nu înseamnă, pentru mine, acea perspectivă religioasă mărginită ce vede în Dumnezeu o simplă ființă preocupată doar de atragerea unui număr cât mai mare de oameni care să creadă în el, sub forma prescrisă de una dintre aceste confesiuni. „Pur și simplu,

crede!", ni se spune, „și totul va fi OK!". Dar nu pot să-mi imaginez că are sens momentul în care o biserică îmi cere să cred. Eu nu pot să vreau să cred, așa cum nu pot să vreau să iubesc, deci nu mă pot forța să iubesc, la fel cum nu pot să mă constrâng să sper, în pofida realității pe care o cunosc. Există pur și simplu lucruri care nu pot fi „vrute" și care, din acest motiv, nu pot apărea la o simplă comandă sau la un simplu ordin. De exemplu, nu pot să râd la comandă. Dacă cineva vrea ca eu să râd, atunci trebuie să mă facă să râd, spunându-mi, de pildă, o glumă. Tot astfel stau lucrurile și în privința iubirii și a credinței: ele nu pot fi manipulate. Ca fenomene intenționale, iubirea și credința se ivesc mai degrabă atunci când un conținut și un obiect adecvat își fac apariția<sup>80</sup>. Dacă vrem să determinăm pe cineva să creadă în Dumnezeu, atunci trebuie să i-l prezentăm pe Dumnezeu într-o formă plauzibilă („believable"), dar mai ales, noi înșine trebuie să acționăm într-un mod credibil („credible"). Cu alte cuvinte, trebuie să procedăm exact invers decât o fac acele confesiuni care

aparent n-au nimic mai bun de făcut decât să lupte una împotriva celeilalte și să-și fure una alteia credincioșii.

Vorbeam mai înainte de o religiozitate cu ajutorul căreia fiecare din noi își va putea găsi propriul său limbaj personal atunci când i se adresează lui Dumnezeu. Într-adevăr, relația Eu-Tu, în care Martin Buber vede esența existenței spirituale, își găsește încununarea în rugăciune, în special în structura ei dialogală. Însă trebuie să ținem cont de faptul că nu există doar dialoguri inter-personale, ci și intra-personale, și anume discuțiile cu noi înșine, solilocviile. În acest context, aș dori să vă fac cunoscută o definiție a lui Dumnezeu, o definiție operațională, la care am ajuns la vârsta de 15 ani, moment de care îmi amintesc foarte bine. Definiția mea sună în felul următor: Dumnezeu este partenerul celor mai intime dialoguri cu noi înșine, în mod concret, acest lucru înseamnă că ori de câte ori suntem singuri cu noi înșine, ori de câte ori vorbim cu noi în cea mai amplă solitudine și cu cea mai mare sinceritate, cel cărui ne adresăm

în astfel de discuții poate fi numit în mod legitim Dumnezeu, indiferent dacă ne considerăm atei sau credincioși. În contextul unei definiții operaționale, această diferențiere devine irelevantă. Definiția noastră rămâne neatinsă de separarea între o concepție despre lume de natură teistă și una ateistă. Diferența își face simțită prezența doar atunci când una dintre cele două tabere susține că e vorba doar despre niște monologuri și nimic mai mult, în timp ce cealaltă tabără consideră că omul poartă „dia-loguri”, indiferent că e sau nu conștient de acest lucru, cu o alteritate, deci cu o persoană diferită de sine. Dar oare e chiar atât de important dacă „solitudinea supremă” este sau nu o simplă solitudine aparentă? Oare lucrul cu adevărat important nu îl constituie faptul că ea aduce cu sine acea stare de „onestitate supremă”? Și dacă există Dumnezeu, sunt oricum sigur că nu se va supăra dacă un individ îl va confunda cu „sine” în dialogul interior, redefinindu-l. Întrebarea este dacă în realitate există atei adevărați. În cartea de față am prezentat câteva reflecții care sugerează

faptul că în fond, în adâncul inconștientului nostru, fiecare dintre noi este credincios, cel puțin în sensul larg al termenului, oricât de refulată sau îngropată ar fi această credință. Dacă Freud susținea odată că omul nu doar că este adesea cu mult mai imoral decât crede, dar este în același timp și mult mai moral decât gândește, atunci putem adăuga, și noi, că de multe ori, omul este mult mai religios decât ar vrea să admită. Această ubicuitate a credinței – chiar și de-ar fi să ne referim doar la cea inconștientă și în înțelesul unei credințe într-un sens ultim – explică faptul (demonstrat empiric) că atei declarați nu sunt mai puțini capabili să-și găsească un sens în viață decât cei care se consideră credincioși.

Nu e de mirare că o astfel de religiozitate inherentă, deși neexplicată, este capabilă să sfideze foarte mult atât condițiile și circumstanțele exterioare, cât și pe cele interioare. De exemplu, doctorii din secția mea au încercat odată să stabilească, în cadrul unui grup neselectat de pacienți, corelațiile care există

între imagoul tatălui și viața lor religioasă. În mod ciudat, dintre 23 de persoane care avuseseră șansa unei educații adecvate, doar 16 aveau o relație bună cu Dumnezeu, în timp ce celelalte 7 renunțaseră la credința lor. Din 13 persoane ce crescuseră sub auspiciile unui imago patern negativ, doar două puteau fi calificate drept nereligioase, în timp ce celelalte 11 reușiseră să-și găsească drumul către o viață religioasă<sup>81</sup>.

Acestea fiind spuse cu privire la impactul educației, ne putem întreba în continuare cum stau lucrurile în privința influenței mediului? Pe baza experienței mele profesionale și a celei personale, îndrăznesc să afirm că, pentru majoritatea covârșitoare a prizonierilor credincioși din lagărele de concentrare, Dumnezeu „nu a murit”. Prin aceasta, doresc să iau poziție împotriva afirmațiilor unui rabin american, care vrea să ne convingă de contrariul acestui lucru în cartea sa, *After Auschwitz*. (Acest rabin nu a fost la Auschwitz.) Pentru mine, credința în Dumnezeu este necondiționată; o credință

condiționată nu mai e credință în Dumnezeu. Dacă credința în Dumnezeu este necondiționată, atunci ea va rezista faptului că șase milioane de oameni au murit în Holocaust. Dacă nu este necondiționată, ea va dispărea atunci când un singur copil nevinovat e pe moarte – ca să mă folosesc de un argument al lui Dostoievski. Cu Dumnezeu nu putem negocia. Nu putem spune: „Până la 6 000 de victime sau, din partea mea, până la un milion de victime ale Holocaustului, îmi mențin credința în tine; dar de la un milion în sus, nu mai pot face nimic și, din păcate, trebuie să renunț la credința mea în tine”.

Parafrazând un aforism al lui La Rochefoucault cu privire la efectele separării asupra intensității în scădere a dragostei, putem spune că, așa cum un foc mic este stins de o furtună, în timp ce un foc mare este intensificat de ea, tot astfel putem afirma că o credință slabă va fi și mai mult slăbită de o catastrofa, în timp ce o credință puternică iese și mai întărită din ea.



Cam atât despre circumstanțele externe. Ce-am putea spune însă despre condiționările interne de care credința se poate lovi? Într-una din cărțile mele<sup>82</sup>, descriu cazul unui pacient aflat într-o fază puternic maniacală, iar în alte volume discut cazuri de depresie endogenă sau de schizofrenie<sup>83</sup> – toate aceste cazuri dau dovadă de un înalt grad de religiozitate a respectivilor pacienți, care nu este afectat nici măcar de psihoză.

Doamnelor și domnilor, după ce v-am supus atenției o definiție operațională a religiei suficient de neutră cât să includă în ea agnosticismul și ateismul, îndrăznesc să afirm că sunt într-adevăr în măsură să mă ocup de religie din poziția mea de psihiatru, de vreme ce privesc religia ca pe un fenomen uman, ca pe o expresie a celui mai uman dintre toate fenomenele umane, și anume a voinței de sens. Într-adevăr, religia poate fi definită ca împlinirea unei „voințe de sens ultim”.

Această definiție a religiei coincide cu cea dată de Albert Einstein: „A fi religios înseamnă să fi găsit un răspuns la întrebarea: Care este sensul vieții?”<sup>84</sup> Și-apoi mai avem și o altă definiție, ce ne-a fost oferită de Ludwig Wittgenstein: „A crede în Dumnezeu înseamnă a vedea că viața are un sens”<sup>85</sup>. După cum se poate observa, Einstein, fizicianul, și Wittgenstein, filosoful, dar și eu, în calitate de psihiatru, ajungem cu toții la definiții care se suprapun reciproc, mai mult sau mai puțin.

Întrebarea este: în ce măsură aceste trei definiții date religiei sunt acceptabile și pentru teolog? Omul religios crede într-un sens al vieții. (Ludwig Wittgenstein.) Dar e suficient ca cineva să creadă într-un sens al vieții pentru a fi și religios? (Albert Einstein.) Se pune deci întrebarea dacă doar teza lui Wittgenstein este valabilă sau e validă și forma ei inversată și marcată de îngrijorare. (Einstein.) Un răspuns poate fi pretins și așteptat doar din partea teologului. Singurul lucru pe care noi, psihiatrii, îl putem și trebuie să-l facem este să păstrăm

deschis dialogul dintre religie și psihiatrie, în spiritul unei toleranțe reciproce, indispensabile în epoca pluralismului și în domeniul medicinei, dar și în spiritul acelei toleranțe mutuale ce răzbate atât de impresionant din memorabila corespondență dintre Oskar Pfister și Sigmund Freud. Vă mulțumesc pentru atenție!

## **Rezumatul conferinței**

Logoterapia are de-a face cu sensul concret al unei situații concrete, cu care se confruntă o persoană concretă. Logo-teoria nu se reduce în general la „voința de sens”, ci este preocupată și de voința de un sens ultim. O analiză fenomenologică ne conduce la următoarea concluzie: Cu cât un sens este mai

cuprinzător, cu atât el este mai puțin comprehensibil. În ceea ce privește sensul ultim, el scapă cu totul unei înțelegeri pur intelectuale. Dacă un lucru nu este cognoscibil, asta nu înseamnă că el este de necrezut.

În ceea ce privește întrebarea dacă totul pe lumea asta are un sens – chiar dacă unul ascuns – sau, dimpotrivă, dacă întreaga lume reprezintă un mare nonsens, știința trebuie să facă loc credinței, pentru că doar cea din urmă este cea care trebuie să hotărască în această chestiune. Acolo unde argumentele pro și contra vizavi de existența unui sens ultim mențin balanța în echilibru, omul cu credință-în-sens o poate înclina cu greutatea ființei sale umane, a existenței sale, dându-și astfel acordul: „Așa să fie! Amin! Mă decid să acționez «ca și cum» viața ar presupune o capacitate nelimitată de înțelegere, deasupra capacității noastre finite, adică ar presupune un «supra-sens»“. Credința nu e o formă oarecare de gândire care se restrânge la realitatea care este gândită, ci este o formă de gândire sporită

de existențialitatea gânditorului.

O astfel de gândire depinde însă întotdeauna de simboluri, iar diferitele forme de religii și de confesiuni formează un sistem de simboluri. Din acest punct de vedere, ele se aseamănă diverselor limbi. Într-un anumit sens, ele sunt niște limbi. Doar că trebuie să ținem cont de faptul că există nu doar dialoguri inter-personale, ci și intra-personale, și anume discuțiile cu noi înșine, solilocviile. În acest context, am apelat în ultimul timp în mod repetat la o definiție a lui Dumnezeu, la care am ajuns la vârsta de 15 ani. Definiția mea sună în felul următor: Dumnezeu este partenerul celor mai intime dialoguri cu noi înșine. Ori de câte ori suntem singuri cu noi înșine, ori de câte ori vorbim cu noi în cea mai amplă solitudine și cu cea mai mare sinceritate, cel cărui ne adresăm în astfel de discuții poate fi numit în mod justificabil Dumnezeu, indiferent dacă ne considerăm ateii sau credincioși, în contextul unei astfel de definiții operaționale, această diferențiere devine irelevantă. Definiția noastră rămâne neatinsă de separarea dintre o concepție despre lume de natură

teistă și una ateistă. Diferența își face simțită prezența doar atunci când una dintre cele două tabere susține că e vorba doar despre niște monologuri și nimic mai mult, în timp ce cealaltă tabără consideră că omul poartă „dia-loguri”, indiferent că e sau nu conștient de acest lucru, cu o alteritate, deci cu o persoană diferită de sine. Dar oare e chiar atât de important dacă „solitudinea supremă” este sau nu o simplă solitudine aparentă? Oare lucrul cu adevărat important nu îl constituie faptul că ea aduce cu sine acea stare de „onestitate supremă”? Și dacă există Dumnezeu, sunt oricum sigur că el nu se va supăra dacă cineva îl va confunda, în dialogul interior, cu șinele

<sup>5</sup> [Inregistrare pe casetă audio \(număr de catalog: L 19-186-85\)](#) a

său.

conferinței „Oskar Pfister Award Lecture”, care a fost susținută în limba engleză în 1958 cu ocazia întâlnirii anuale a Asociației Americane de Psihiatrie din Dallas. Texas. Conferința a avut

tema: -Man in Search of Ultimate Meaning”.

Trei 2010 n 398

1960. n. 81. Y S P S\_B ' Y '

<sup>58</sup>——— S. Freud. „Formulări despre cele două nrincinii ale funcționării psihice”. în Psihologia inconstientului tOnere esențiale, vol. 3T București. Trei. 2010. ad. 18-19.

<sup>59</sup>——— B.W. Cannon: The Wisdom of the Bodv. New York. 1932.

<sup>60</sup>——— S. Freud. Introducere în psihanaliză, ed. cit., n. 398.

<sup>61</sup>——— V.E. Frankl. -Zur geistigen Problematik der

Psychotherapie". în

<sup>62</sup> ——— V.E. Frankl. Der unbedingte Mensch. Viena. 1949.

<sup>63</sup> ——— V.R. Frankl. Pathologie des Zeitgeistes. Viena. 1955.

<sup>64</sup> ——— Irvin Y. Yalom: Psihoterapia existențială. Editura Trei. București. 2010. n. 518.

V.E. Frankl., „[Über Psychotherapie](#)“, în [Wiener Zeitschrift](#)

<sup>65</sup> [für Nervenheilkunde 3, 1951, p. 461.](#)

<sup>66</sup> „Some Problems in the Theory if Ethics“. în M. Henle (coord. T Documents of Gestalt Psychology. Berkeley. 1961



<sup>67</sup> V.E. Frankl. Der leidende Mensch.  
Antropologische Grundlagen der Psychotherapie. Berna.  
1984.

<sup>68</sup> G. Moser, Wie finde ich zum Sinn des Lebens?,

Freiburg im Breisgau, 1985.'

<sup>69</sup> V.E. Frankl: Die ? . 1985.

<sup>70</sup> Jacques Monod. Hazard si necesitate. Eseu  
despre filozofia naturală a biologiei moderne, trad. de Sergiu  
Săraru. Editura Humanitas. București. 1991. p. 101.

<sup>1</sup> V.E. Frankl. Die E 1985.

<sup>72</sup> — „Omul nu mai ia atunci această hotărâre, nu  
mai alege una sau alta dintre posibilități pe baza unei legi de  
natură logică, ci se decide din adâncul ființei sale. Însă de un  
lucru putem fi siguri: dacă omul se hotărăște în

această credință se va manifesta, ca orice altă credință. în mod creator.

simplică alegere - ea înseamnă actualizarea unei simple potențialități de gândire.” (V.E. Frankl. ... trotzdem Ja zum Leben sagen. Viena. 1946V

<sup>73</sup> — V.E. Frankl, Der unbedingte Mensch, Viena, 1949.

<sup>74</sup> — V.E. Frankl. Die Existenzanalyse und die Probleme der Zeit. Viena. 1947.

<sup>75</sup> — Konrad Lorenz. Franz Kreuzer. Leben ist Lernen. München. 1981 .

<sup>76</sup> — V.E. Frankl. Der leidende Mensch. Berna. 1984.

<sup>77</sup> — V.E. Frankl, Das Leiden am sinnlosen Leben, Freiburg

im Breisgau,

1987

<sup>78</sup>———— Ibidem.

<sup>79</sup>———— G W. Allport: The Individual and His Religion. New York.

1956.

<sup>80</sup> V.E. Frankl: Das Leiden am sinnlosen Leben. Freiburg im Breisgau. 1987.

<sup>81</sup> [Vezi și Viktor E. Frankl, Voința de sens. Fundamente și aplicații ale logoterapiei. Editura Trei, București, 2018.](#)

<sup>82</sup> ——— Viktor E. Frankl. Voința de sens, ed. cit.

<sup>83</sup> ——— Viktor E. Frankl, Omul în căutarea sensului vieții, Editura Vellant, București. 2018.

<sup>84</sup> ——— Albert Einstein: Out of My Later Years. New York. 1950.

<sup>85</sup> Ludwig Wittgenstein: Jurnale 1914-1916, Editura Humanitas, București, 2010 n. 169

## **Alte scrieri ale lui Viktor E. Frankl**

(O listă completă a cărților lui Viktor Frankl, cât a altor lucrări dedicate logoterapiei/analizei existențiale poate fi găsită pe site-ul Institutului „Viktor Frankl”: [www.viktorfrankl.org](http://www.viktorfrankl.org))

***Teoria și terapia nevrozelor. Trei, București, 2008.***

***Voința de sens, Trei, București, 2021.***

***Omul în căutarea sensului vieții, Vellant, București, 2019.***

***Doctorul și sufletul. Bazele logoterapiei și analizei existențiale. Zece teze cu privire la persoană. Meteor Press, București, 2019.***

***... trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager. Kösel-Verlag, München, ed. a 9-a, 2005.***

***Die Psychotherapie in der Praxis. Eine kasuistische Einführung für Ärzte. Franz Deuticke, Viena, 1982.***  
***Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie. Hans Huber, Berna, 2005.***

***Das Leiden am sinnlosen Leben. Psychotherapie für heute***

***Herder, Freiburg i. B. 2021.***

***Logotherapie und Existenzanalyse. Texte aus sechs Jahrzehnten. BELTZ Taschenbuch, Weinheim 2010.***

***Was nicht in meinen Büchern steht. Lebenserinnerungen. Beltz, Weinheim, 2014.***

***Bergerlebnis und Sinnerfahrung. Tyrolia, Innsbruck-Viena, 2021 (ed. a 8-a).***

***Frühe Schriften 1923-1942. Editat de Gabriele Vesely-Frankl. Maudrich, Viena, 2005.***

***Gesammelte Werke 1: ... trotzdem Ja zum Leben sagen  
/Ausgewählte Briefe 1945-1949. Böhlau, Viena, 2005.***

***Gesammelte Werke 2: Psychologie des Konzentrationslagers/  
Synchronisation in Birkenwald/Ausgewählte Texte 1945-1993.  
Böhlau, Viena, 2006.***

***Gesammelte Werke 3: Die Psychotherapie in der Praxis/Und  
ausgewählte Texte über angewandte Psychotherapie. Böhlau,  
Viena, 2008.***

***Gesammelte Werke 4: Grundlagen der Logotherapie und  
Existenzanalyse. Böhlau, Viena, 2011.***

***Gesammelte Werke 5: Psychotherapie, Psychiatrie und***



***Religion. Böhlau, Viena, 2018.***

(în colab. cu Pinchas Lapide) Gottsuche und Sinnfrage. Gütersloh, 2014.  
religie tOpere esențiale, voi. 91 Editura Trei. București. 2010. p. 208.

<sup>1</sup> W. v. Baeyer. „Psychologie am Krankenbett”. 1958. n. 197.